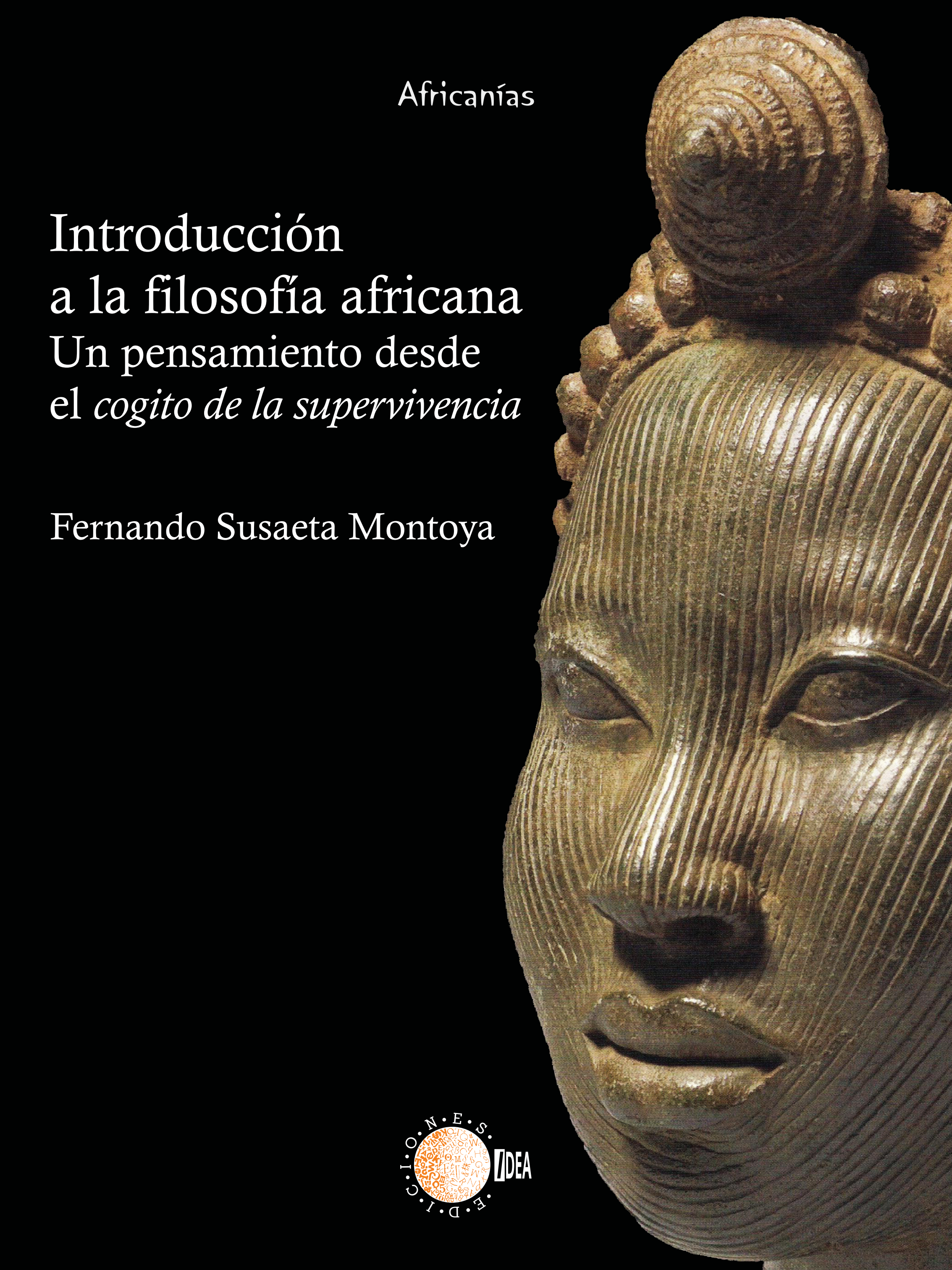


Africanías

Introducción
a la filosofía africana
Un pensamiento desde
el *cogito de la supervivencia*

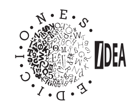
Fernando Susaeta Montoya

EDICIONES IDEA

Introducción a la filosofía africana

Introducción a la filosofía africana
Un pensamiento desde el *cogito de la supervivencia*

Fernando Susaeta Montoya



Africanías

Colección dirigida por: José Gómez Soliño
Directora de arte: Benita Domínguez
Control de edición: Vanessa Rodríguez Breijo

Fernando Susaeta Montoya
Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el *cogito de la supervivencia*

Primera edición en Ediciones Idea: 2010

Ilustración de portada: «Cabeza con corona», extraída del libro *Dinastía y Divinidad. Arte Ife en la antigua Nigeria*, Fundación Marcelino Botín y Museum for African Art, p. 109.

Ediciones Idea
• San Clemente, 24 Edificio El Pilar
38002, Santa Cruz de Tenerife.
Tel.: 922 532150
Fax: 922 286062
• León y Castillo, 39 - 4º B
35003 Las Palmas de Gran Canaria
Tel.: 928 373637 - 928 381827
Fax: 928 382196

correo@edicionesidea.com
www.edicionesidea.com

Fotomecánica e impresión: Publidisa
Impreso en España - Printed in Spain.
ISBN: 978-84-9941-406-5
Depósito Legal: TF-1999-2010

Índice



A mis padres, Antonio y Charo

Nga undaje mesi dɔ Christ-də gə mbay ləsi.
Njé gən-dəjisi gəl ƙunda gə undaije mesi doé-də daa,
ɔrje gəlé təsərə aridé d-o[1].
1 Pe 3,15

[1] Se trata de la cita evangélica escrita en ngambaye, una de las lenguas más habladas del Chad.

Introducción general

Fue en los primeros días del mes de enero del año 2007 cuando puse por primera vez mis pies en el continente africano. En concreto, fui invitado por la Conferencia Episcopal del Chad para impartir clases de Filosofía en el Seminario Nacional de aquel país. Preparando los cursos me acompañaba siempre esta cuestión: ¿puede la filosofía occidental, de la que yo estoy imbuido, adecuarse a la cultura africana? O, en otras palabras, ¿existe una filosofía africana?

Esta inquietud me llevó a preguntar sobre la identidad de la filosofía africana a diferentes profesores universitarios españoles así como a manuales o libros filosóficos en lengua castellana. Pero resultó que esta doble fuente a la que acudí era, en su gran mayoría, absoluta desconocedora

tanto de la existencia de una filosofía africana como de su contenido propio.

Los meses de estancia en el Grand Séminaire Saint Mbaga Tuzindé de Sarh, que cuenta con una magnífica biblioteca, me permitieron conocer no solo la existencia de una filosofía específicamente africana sino la posibilidad de adentrarme en su problemática. Una filosofía, la del África negra, con una larga historia y que sigue luchando creativamente por servir a su gente.

Con esta sencilla introducción a la filosofía africana negra pretendemos divulgar el pensamiento de nuestro continente más cercano. No intentamos, por tanto, abarcar científicamente la problemática e identidad de la filosofía africana negra en su integridad, ni siquiera analizar críticamente todas las múltiples corrientes filosóficas existentes así como a sus autores y obras. Nuestro objetivo es más humilde: iniciar un recorrido por la filosofía africana negra, desde su origen hasta hoy, con una clave hermenéutica precisa: el *cogito de la supervivencia*. El anhelo del pueblo negroafricano por sobrevivir, frente a un mundo –el occidental– que durante siglos le ha explotado y, para ello, infravalorado, es lo que ha permitido la emergencia de una filosofía africana como expresión de una sociedad que no solo reclama su identidad sino también su liberación.

Trabajo este no fácil, puesto que pretender adentrarse en una cultura ajena (un español hablando sobre África) no deja de ser una gran temeridad, por lo que no cabe

sino apropiarnos del consejo del presidente de Zambia Kenneth D. Kaunda: «Por eso os pido que tengáis la valentía de arriesgaros a fracasar. No os limitéis a actuar sobre seguro para obtener un modesto éxito si hay alguna posibilidad de lograr algo de mayor valor corriendo un riesgo prudente»[2]. No olvidemos que si queremos que progrese, África debe recuperar, en primer lugar, su dignidad. Y esta dignificación pasa, necesariamente, por la recuperación de su cultura (en donde queda enmarcada su filosofía). Una cultura, la del África negra, que posee su propio pensamiento, su propia filosofía, su propia concepción de la vida, de la muerte, del más allá…

Con ánimo de claridad expositiva adelantamos la estructura de este estudio. En el primer capítulo, «¿Existe una filosofía africana? Precisión de conceptos», establecemos las coordenadas sobre las que se cimienta esta obra: qué entendemos por filosofía y, más en concreto, qué entendemos por filosofía africana. En el segundo capítulo, «El *cogito de la supervivencia* como clave hermenéutica», mostramos que la filosofía africana solo puede ser entendida desde el combate por la supervivencia que el pueblo africano ha mantenido desde hace siglos. Esta clave hermenéutica exige ineludiblemente «Revisitar el pasado», objetivo del tercer capítulo que desglosaremos en cuatro

---

[2] Kaunda, K. D.: *Carta a mis hijos*, Mundo Negro, Madrid, 1991, p. 136.

significativos apartados: Etiopía y Egipto, la Negritud como identidad*, African personality* y el panafricanismo. En el cuarto capítulo, mostraremos «Una filosofía de liberación» económica-político-social de influencia principalmente anglófona, para continuar en el quinto capítulo con «Una filosofía de afirmación» de tradición francófona. Concluimos este ensayo con el sexto y último capítulo titulado «Los lugares filosóficos de la actualidad», donde encontraremos las grandes líneas de reflexión a principios del siglo XXI.

Consideramos que el análisis crítico de la filosofía africana negra desde el *cogito de la supervivencia* podrá aportar a los lectores un doble enriquecimiento: por un lado, a los amantes de la cultura filosófica puesto que toda nueva perspectiva amplía el conocimiento de la realidad y sus posibilidades; y, por otro, como apuesta reivindicativa por una mayor dignidad de los africanos, a los que tantas veces hemos arrancado o vejado su humanidad. Sin más preámbulos nos adentramos en esta exposición, con la esperanza de que su lectura colabore a sentir más cercano este gran y *desconocido* continente.

Pero antes de proceder a esta exposición, creo que es de justicia dar las gracias a todos aquellos que me han ayudado a culminar esta publicación. A la Iglesia-familia de Dios que camina en el Chad por su acogida, a los Misioneros Combonianos tanto de España como del Chad por su testimonio y a la comunidad del Grand Séminaire

Saint Mbaga Tuzindé de Sarh que me brindaron su hospitalidad durante meses y acompañaron mis primeros pasos por la vida y cultura africana. Por último, mi gratitud al profesor Eloy Bueno de la Fuente por el diálogo que hemos desarrollado durante la elaboración de este trabajo.

1. ¿Existe una filosofía africana? Precisión de conceptos

Un hecho se impone: la existencia y la práctica de la filosofía africana ocasiona un grave problema. Al día de hoy todavía son muchos, herederos de Hegel, que consideran que el africano sigue viviendo en un «estado de inocencia» y, por ende, de inconsciencia e incapacidad para producir una filosofía o reflexión propia. Como desarrollaremos en su momento, este imperialismo cultural occidental ha negado (o, por lo menos, cuestionado) durante siglos, y su influencia se sigue notando hoy, al hombre africano toda capacidad de filosofar o de construir una filosofía original. A modo de ejemplo no es extraño encontrarse con personas que sostienen afirmaciones de este tipo: «Citadme a un africano que haya sido capaz de producir una obra como la de Descartes o la de Kant».

Por todo ello hemos querido comenzar este estudio con un interrogante abierto: «¿existe una filosofía africana[3]?». No se trata de una cuestión baladí, sino muy debatida durante decenios y ocasionadora, las más de las veces, de posturas encontradas. Incluso hoy mismo su respuesta, para muchos, no es evidente.

Para afrontar este debate es necesario precisar desde el principio los conceptos que están en juego. Por ello adquiere especial importancia este capítulo. De la justa comprensión de *filosofía* y *africana* depende el resto del discurso que vamos a emprender. Consideramos que es precisamente la ambigüedad y unilateralidad de estos conceptos la responsable de que muchas de las publicaciones sobre este tema se vean determinadas por interrogantes como ¿existe una filosofía africana?, ¿subsiste un

[3] Es necesario indicar que en este estudio cuando se habla de África nos referimos al África negra (sur del Sahara). Acotación justificada en razón de la similitud de problemas que se establecen como reflexión filosófica de los países de esa región. Ampliaremos este estudio a la histórica diáspora de africanos negros a América (los afroamericanos), así como a los africanos formados en Francia de donde emergerá el movimiento de la Negritud o a los africanistas, es decir, las personas que no son africanas ni negras pero reconocen la legitimidad y la importancia de los temas y los planteamientos que integran las actividades académicas de la filosofía africana y se suman a este empeño. Por el contrario, consideramos que adentrarnos en el África del Norte (musulmán) rebasaría los límites de este libro, por tratarse de otro sujeto muy diferente (tanto histórico como cultural) al que estamos analizando.

pensamiento genuinamente negroafricano?, ¿cuáles son su rasgos, su esencia, sus diferencias con respecto a las demás culturas?

Por lo dicho, y aunque desde algún punto de vista puedan considerarse impertinentes, responder a estos interrogantes nos parece importante aquí y ahora. No solo para completar nuestros conocimientos y despejar dudas, sino para empezar a construir un mundo más sólido y solidario en el cual el ser humano sea tomado en su totalidad y sin prejuicios.

Como ya adelantábamos, este capítulo se articula en un doble y complementario apartado: qué es lo que entendemos por *filosofía* y, en segundo lugar, cuál es la identidad o especificidad de una filosofía *africana*.

1.1. Qué entendemos por filosofía

La filosofía es fundamentalmente una actividad reflexiva. Filosofar es reflexionar sobre la experiencia humana en busca de dar respuestas a preguntas fundamentales. Cuando el hombre se mira a sí mismo o contempla el mundo que lo rodea, se llena de *asombro* y algunas preguntas fundamentales surgen en su mente. Platón y Aristóteles nos dijeron que este *asombro* es el comienzo de la filosofía. Un primer paso que acompaña el contacto experimental del hombre consigo mismo o con el mundo que

lo rodea. Este asombro y este contacto con la realidad suscita algunas preguntas fundamentales; he ahí el segundo paso. El tercero se produce cuando el hombre comienza a reflexionar sobre tales preguntas en busca de respuestas. Llegados a este punto, el hombre está filosofando.

Recordemos también que el filósofo es el *amigo de la sabiduría* pero ello no conlleva la pretensión de conquistarla y, por ende, de instrumentalizarla. Sócrates, modelo universal de filósofo, ni dejó normas a cumplir ni textos que aprender; simplemente dialogó con sus conciudadanos para que fueran ellos mismos quienes, reflexionado, tomaran opciones en su vida. La filosofía no puede, por definición, estar prisionera ni en la profesionalidad de unos hombres, ni en las aulas de una universidad, ni en los libros ya consagrados.

Al hilo de esta reflexión y para facilitar la comprensión de lo que tratamos de decir, vamos a establecer cinco claves que permitan entender adecuadamente qué es la filosofía.

–En primer lugar, el *carácter universal* de la filosofía. Puesto que no hay lugar en el mundo donde los hombres no filosofen. La tendencia a reflexionar sobre estas preguntas fundamentales (tan bien recogidas por Kant, en la introducción a sus *Lecciones de Lógica*, en las cuatro famosas interrogantes: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre?), forma parte de la naturaleza humana. Responde al instinto natural humano de la curiosidad, al instinto de saber. No

podemos obviar, por tanto, que la naturaleza y la experiencia humana son básicamente las mismas en todo el mundo, y la tendencia a filosofar es parte de la naturaleza común (universal) del ser humano. De ahí que prestigiosos filósofos como K. Jaspers sostengan que «el hombre no puede evitar filosofar». Desde aquí se establece el carácter universal de la filosofía, más allá de fronteras geográficas o culturales; de suerte que el modelo de filosofía occidental, tan fuertemente basado en el razonamiento lógico, no tiene por qué excluir otros modelos de reflexión.

–En segundo lugar, la universalidad conlleva necesariamente *una responsabilidad*. La filosofía, retomando a Julián Marías, tiene que ser comprendida como *visión responsable*. El quehacer filosófico individual emerge justamente de su compromiso por el hombre y la sociedad que le circunda. Toma vida en la andadura del hombre concreto para volver al mismo hombre enriqueciéndolo, de suerte que no se puede reducir a entelequias mentales o entretenimiento para ratos de ocio. El filósofo filosofa responsable y solidariamente con y en la sociedad que le ha tocado vivir.

–En tercer lugar, la filosofía tiene que ser comprendida como *unidad existencial*; es decir, como complementariedad entre el pensamiento y la vida efectiva. De lo que huye la filosofía es de la mera repetición o acumulación de datos eruditos, su afán –parafraseando a Kant– no es enseñar filosofía sino enseñar a filosofar (no olvidemos que la razón

pura va unida a la razón práctica). Se filosofa desde la vida, para volver a la vida, transformándola. Afirmamos, por ello, la necesidad de filosofías vivas y no de filosofía de escuela, donde todo está reglado, incluso la forma misma de enseñarse. El que solo permanece como mero enseñante/transmisor de filosofía es el más anti-filósofo (e incluso termina siendo directo adversario) de los filósofos.

–En cuarto lugar, y fruto de la fidelidad a este rol solidario y responsable de la filosofía con la vida concreta y cotidiana, tiene un *carácter local e histórico*. No existen, por ende, sujetos o temas filosóficos y otros que no lo son. A modo de ejemplo podemos recordar que cuando Maurice Blondel en 1893 presentó su tesis doctoral titulada *La Acción*, gran parte del claustro de profesores de la Sorbona eran partidarios de rechazar dicha tesis argumentando que la acción humana no era un tema de filosofía. Hoy esta tesis de Blondel forma parte de las grandes obras filosóficas. De lo que se deduce que cada época, cada momento histórico, cada cultura… establece sus sujetos o temas filosóficos.

–Y, en quinto y último lugar, la asunción del contexto histórico y cultural como elemento determinante de la reflexión filosófica permite concluir el *carácter estable* de la filosofía. La filosofía no significa una cosa en un momento histórico y otra distinta en otro momento, y así sucesivamente a lo largo de la historia. El principio de desarrollo histórico de la filosofía establece que la Filosofía es exactamente

la misma a lo largo de toda la historia, e incluso independientemente de su contexto cultural, sabedores de que lo único que cambia son sus manifestaciones externas. Así quedará autorizado hablar de filosofía occidental, filosofía africana, filosofía india… o filosofía del lenguaje o de la ciencia, ya que todas ellas participan de una *constante* filosófica que hace que la actividad de varias personas durante siglos y en culturas muy diferentes haya sido llamada con el nombre de Filosofía.

Al afrontar una introducción a la filosofía africana, adquiere lógicamente una importancia notable la relación entre la constante Filosofía y las diferentes manifestaciones filosóficas, como la africana. Acabamos de señalarlo con la última clave de comprensión filosófica. No obstante, consideramos necesario ampliar dicha clave en orden a una mejor explicitación de la misma. Tanto de la identidad de la Filosofía en sí misma considerada, como de la relación de esta con el tiempo, la historia y el lugar. Para ello reagrupamos en cuatro sencillos principios lo ya anunciado:

–Primeramente establecemos el *principio de permanencia* según el cual la palabra Filosofía no puede significar, en diferentes momentos de la historia o de nuestra reflexión contextual, cosas diferentes.

–En segundo lugar, al mismo tiempo y simultáneamente aprobamos la existencia de un *principio de evolución*, necesariamente interno al principio mismo de permanencia.

–Esta evolución, en tercer lugar, puede provocarla el azar, pero también emerger en orden a una finalidad determinada o como etapa de un proceso que ya está en marcha; de suerte que cada nuevo paso mostraría un camino ulterior, que sin anular el azar ni lo predeterminado mostraría significativamente el ejercicio de la libertad humana. Interno al principio de evolución ya anunciado, tenemos por tanto que hablar del *principio de realización*.

–Un cuarto principio nos parece, si no necesario, sí al menos legítimo: *el principio* de situación histórica o *de perspectiva*. Como ya dijimos, se filosofa desde alguna parte, comprometido en una historia, a propósito de una realidad contextual (situada e histórica). Esto es lo que legitima que al nombre de Filosofía se le pueda añadir el genitivo de india, árabe, griega o africana.

La convicción expresada en torno a la descripción hecha de una Filosofía contextual e histórica, cuya realidad es de derecho permanente, evolutiva y orientada hacia una realización con fines solidarios (recordemos que toda filosofía es una visión *responsable* de la realidad que circunda al hombre) nos lleva a dictaminar una definición: *Filosofía es un esfuerzo de reflexión sistemática y racional sobre el sentido global de la existencia humana y del mundo que nos envuelve*.

Tal vez puede ser interpretada como una definición escolar (cuando hemos establecido por principio asumir

solo una filosofía de vida), pero ella tiene por lo menos un triple mérito: a) saber de lo que se habla; b) ser lo suficientemente abierta como para designar una realidad en evolución histórica (que conlleva esfuerzo); c) y presta a asumir realizaciones, más o menos acabadas, de lo que ella define (recordemos que la filosofía es reflexión sobre el sentido global).

El punto nuclear encerrado en esta definición es que la Filosofía consiste en *la reflexión sobre el sentido de la vida humana*. Reflexión que tiene que ser sistemática (se efectúa y se expresa de manera metódica), racional (recoge todos los posibles sentidos de la existencia humana desde el prisma de la razón), y abierta al mundo que nos rodea (la existencia humana se vive en un mundo que la condiciona históricamente).

Esta definición de Filosofía es la ideal. Lo que significa que es imposible que tenga una manifestación perfecta en nuestra realidad. Lo que sí es cierto es que en mayor o menor grado el hombre desde que es hombre ha mantenido un esfuerzo de reflexión, fruto del cual se han establecido históricamente pensamientos sistemáticos y racionales más o menos desarrollados, que se han expresado de diferentes maneras (ensayo, arte, poesía, mitos, etc.).

Todo este discurso nos devuelve a la pregunta inicial: ¿existe una filosofía africana? Al día de hoy, es difícil negarlo. Aunque para la mayoría de los occidentales se nos presente como una gran desconocida. Vamos a seguir

ahondando en esta línea de reflexión precisando qué queremos decir cuando hablamos de filosofía *africana*.

1.2. Qué entendemos por filosofía africana

Aunque de forma precisa es con la Ilustración del s. XVIII cuando por vez primera se plantea la existencia o no de una filosofía africana, la publicación del belga Tempels *La filosofía bantú*, aparecida en 1946 en Elisabethville (la actual Lubumbashi), avivó notablemente este debate en torno a la filosofía africana (su existencia y naturaleza) convirtiéndose en uno de los temas que sigue formando parte esencial del panorama general de la investigación sobre África en nuestros días.

Esta problemática no es ociosa ni una pura pérdida de tiempo en querellas interminables. Se trata de una problemática que reposa sobre una convicción profunda de muchos pensadores anclados únicamente en la modernidad occidental. Continuadores de Hegel establecen la filosofía como el despliegue de la Idea, del Espíritu… de suerte que la razón gobierna el mundo y, en consecuencia, toda la historia universal es únicamente lógica y racional. No existiría, pues, otro modelo de filosofía que el dependiente de la razón ilustrada occidental. Por ello, establecemos –en comunión con filósofos africanos– que la definición de filosofía no es una cuestión inocente, como

tampoco lo es la afirmación unilateral de que toda filosofía reposa sobre los griegos, puesto que conllevaría olvidar que la filosofía, como dijimos, es hija de su tiempo, de su historia y de su lugar.

Pero, en concreto, ¿qué entendemos por filosofía *africana*[4]? Los malestares y dificultades inherentes a la africaneidad en filosofía son testigos de una reflexión que, alentada por el *cogito de la supervivencia*, avanza, así como de una tradición que sigue viva y con esperanza. Capaz de no confundirse con la mera descripción de los hábitos y costumbres, reflexiona críticamente sobre el sentido de la existencia humana y el mundo, y habiendo superado el peso de una historia de alienación –que sigue manifestándose– acoge su rica historia, con sus errores y sus aciertos, así como sus crisis y sus promesas. Desde esta clave es absolutamente necesario abstenerse de la costumbre de hablar de filosofía africana como si toda ella fuera *tradicional*, como si los africanos modernos no hayan intentado o, peor todavía, no intenten filosofar de una manera

[4] Fue en 1958 cuando Jahnheinz Jahn en su libro *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africane* utilizó por primera vez en un escrito oficial la expresión *filosofía africana*. Expresión retomada de forma significativa y definitoria por la Subcomisión de Filosofía del II Congreso de escritores y artistas negros que tuvo lugar en Roma en 1959. Ese mismo año, bajo la pluma de Taita Towet, en su obra *Le rôle d'un philosophe négro-africain*, se identifican, tomándolas por sinónimos, las apelaciones *filósofo negro-africano y filosofía negro-africana* con *filósofo africano y filosofía africana*.

que tenga en cuenta el actual desarrollo del conocimiento humano lógico, matemático, científico, literario, etc. Sin pretender ser exhaustivos, podemos advertir que son diversas las causas que han motivado esta actitud de confundir filosofía africana con tradición popular: los nacionalistas africanos en busca de una identidad africana, los afroamericanos en busca de sus raíces africanas y los extranjeros occidentales en busca de exótico entretenimiento… Todos ellos reclaman una visión africana diferente de la occidental, en la que se identifica la filosofía con la tradición folclórica. Es obvio que los filósofos africanos contemporáneos, que tratan de aferrarse a la moderna filosofía, no solo no pueden satisfacer esta demanda, sino que luchan contra ello. Lo que es claro es que el pensamiento popular africano puede ser comparado con la filosofía occidental solo con el mismo espíritu que podría compararse el pensamiento popular occidental con la filosofía occidental, es decir, únicamente con objeto de describir las señales que distinguen el pensamiento popular en general de la filosofía como tal. Así pues, si alguien siente deseos de comparar la filosofía africana con la occidental, tendrá que examinar la filosofía que los africanos están produciendo hoy día, y no sus creencias supersticiosas populares.

Teniendo en cuenta esta advertencia elemental, consideramos necesario abordar con seriedad el interrogante sobre la identidad propia de la filosofía africana. Nada mejor que dejar hablar a algunos de sus representantes,

para desvelar tanto la historia de esta reflexión como las diferentes consideraciones que sobre este tema se han elaborado a lo largo de los años. La afirmación actual de una auténtica filosofía africana no anula ni la evolución histórica ni la pluralidad de planteamientos sobre su identidad específica:

–*Los negadores de una filosofía africana*: la filosofía, como ya dijimos, es hija de su tiempo, de su historia y de su lugar; se alimenta del contexto. Aspectos significativos del pensamiento de Hume, Kant, Hegel y Marx se originaron en el contexto del colonialismo europeo y de la idea etnocentrista europea, según la cual Europa era *el* modelo de la humanidad, la cultura y la historia en sí mismas. La filosofía, que nunca es inocente, posibilitó la justificación ideológica del colonialismo.

Basil Davidson en obras tan emblemáticas como *África: historia de un continente* o *El genio africano* nos cuenta que los más antiguos testimonios de encuentro entre los reinos europeos y africanos, a comienzos del siglo XV, consistían en tratos entre iguales, cuando por ejemplo el intercambio de consejeros diplomáticos era una rutina. Sin embargo, a medida que las plantaciones de América necesitaron esclavos, se produjo un cambio en la comprensión del negro, llegando a su negación antropológica (y, todo ello, por motivos económicos).

En la filosofía del colonizador los africanos fueron identificados como una *raza* subhumana, y las especulaciones

acerca de la naturaleza *inferior* y *salvaje* del africano se extendieron en el discurso de los pensadores de la Ilustración. Repasemos algunos de los ejemplos más paradigmáticos de esta filosofía negadora de la antropología del negro-africano:

El barón de Montesquieu no tuvo ningún reparo en justificar la esclavitud con el argumento de que «los negros no tienen alma».

D. Hume, que trabajó en algún momento en una oficina colonial británica, nos deja esta nota a pie de página de su ensayo *Acerca del carácter nacional*: «Me inclino a sospechar que los negros son por naturaleza inferiores a los blancos».

I. Kant, en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* estructuró jerárquicamente las diferentes razas, en este orden: muy rubia (norte de Europa), rojo cobre (América), negra (Senegmbia) y amarilla oliva (hindúes). Pero no quedó la cosa ahí, en su ensayo *Acerca de la variedad de las diferentes razas humanas* afirma, siempre apelando a la autoridad de Hume:

> El señor Hume desafía a cualquiera a que cite un solo ejemplo en que los negros hayan mostrado talento, afirma que entre cientos de miles de negros [...] no hubo nunca uno solo que mostrase algo grande en la ciencia o en el arte [...] Tan fundamental es la diferencia entre ambas razas humanas. Y parece ser tan grande en la capacidad mental como en el color.

Desde esta lógica se puede entender que en otra ocasión afirmase: «Este hombre era negro de la cabeza a los pies, una 'clara prueba' de que lo que decía era estúpido».

Si el comercio y las prácticas de la esclavitud trasatlántica fueron erigidas filosóficamente sobre la pretendida negación antropológica (o, si se prefiere, subhumanidad) de la raza negra, en ninguna parte es más evidente que en el doble tratado de G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y *Lecciones sobre la filosofía del derecho*, donde describe a los pueblos africanos en los siguientes términos: barbarie y salvajismo, ferocidad bárbara, hordas terribles, hombre animal, salvajismo y anarquía, primitivo, animalidad, las más terribles manifestaciones de la naturaleza humana, salvaje confusión, Espíritu no histórico, no desarrollado, etc. Consecuentemente, al ser los africanos incapaces de pensamiento racional o conducta ética, es justo que esperen que los soldados y misioneros europeos les conquisten y les impongan orden y moralidad. Para Hegel, los africanos merecían ser esclavizados, ya que de esta manera se beneficiaban del modelo occidental de razón, de ética, de cultura, etc.

K. Marx, gran crítico de Hegel, pero coincidente acerca de la colonización de la India y de África, nos deja una carta dirigida en cierta ocasión a Engels, donde estallando en insultos hacia Lasalle escribe: «Esta combinación de judío y alemán con aspecto de negro [...] También es de negros su terquedad».

Al día de hoy, superada la teórica negación de la capacidad de razón del negro, podemos afirmar que, en un cierto sector, se sigue afirmando su inferioridad. Baste el siguiente ejemplo: todos los medios de comunicación se han hecho eco, en el mes de octubre de 2007, de las palabras pronunciadas en una entrevista televisada en EE.UU. por el prestigioso científico James Watson, premio Nobel de Medicina en 1962, descubridor de la estructura del ADN y padre de la genética moderna. Según este eminente profesor, la raza blanca es superior en capacidad intelectual a la negra, y ello por estrictos motivos genéticos. De lo que fácilmente se deduce la superioridad de una raza sobre otra.

–La identificación de la filosofía africana con la etnofilosofía: el primer pensador etnofilosófico fue el misionero belga Placide Tempels, quien, en 1946, escribió su libro sobre los bantúes en la región del Congo Belga, *La filosofía bantú*. Argumenta que cada cultura se organiza alrededor de una serie de principios filosóficos que están implícitos en su idioma, creencia y prácticas, aunque no siempre es afirmado explícitamente por todos los miembros de esa cultura. Bebiendo de esta intuición etnofilosófica emergió una corriente de etnofilósofos (muchas veces, identificados como antropólogos), como A. Kagame o J. Mbiti, que tuvieron el gran mérito de reivindicar la existencia de una auténtica filosofía africana. Ahora bien, este modelo filosófico pronto encontró una dura crítica: no es sino una

astucia o impostura colonial más, puesto que se impone desde fuera –desde el modelo occidental– el modo de pensar y vivir del africano. Si la filosofía africana termina siendo una etnofilosofía (para estudio y análisis de los de fuera), se aniquilaría tanto la existencia como la identidad filosófica para África, tal como los críticos del modelo tempelsiano –desde Césaire a Eboussi Boulaga– advierten. La visión responsable o el principio de perspectiva quedarían en este caso anulados, puesto que la filosofía bantú consistiría únicamente en un intento por parte de los europeos de explicar la idiosincrasia de los africanos, con ánimo de civilizarlos (colonizarlos) más fácilmente.

La otra principal expresión de la etnofilosofía africana es la Negritud, polarizando su reflexión en el dato de que los africanos tienen un acercamiento distinto a la realidad, que se basa según Senghor más en la emoción que en la lógica racional.

–La apuesta por un modelo filosófico africano formal: rechazando el modelo etnofilosófico (que vivía encerrado en la racionalidad de occidente), filósofos como Hountondji o Towa se plantean si realmente es posible hablar de una filosofía africana (al margen del modelo occidental) en sentido estricto. Estos filósofos son coincidentes en la afirmación de un modelo formal e ideal de filosofía, que si bien al día de hoy solo lo posee Occidente, bien podría en el futuro conseguirlo por ejemplo África. Estos dos filósofos forman parte del grupo de los negadores de

la filosofía africana, aunque aceptan su posibilidad formal. Vamos a verlo más detalladamente:

El beninés Paulin J. Hountondji llama filosofía africana a un conjunto de textos escritos por africanos y calificados por sus mismos autores como filosóficos. Lo cual quiere decir que a esta definición le falta un principio de identidad, de lo que se deduce que la filosofía africana no deja de ser sino literatura. Una literatura *africana* que no hace sino crecer de día en día, pero que no puede alcanzar su estatus filosófico. En definitiva, la filosofía africana es la historia de un fracaso: la de la definición de filosofía (como pretende por ejemplo la etnofilosofia) y de su distinción de las otras (como por ejemplo la occidental).

Marcien Towa cree que solo cuando la realidad que los europeos designan con el nombre de *filosofía* haya sido comprendida en totalidad será posible pronunciarse sobre su extensión y su valor. Towa cree que la actividad filosófica es el debate que tiene por objeto lo esencial, lo más importante, el absoluto. Lo que lleva a este autor a considerar que la pretensión de identificar la etnofilosofía como auténtica filosofía no solo es un grave error sino un uso abusivo del concepto de filosofía, puesto que la identifica con toda forma cultural indistinta. La auténtica filosofía no comienza más que cuando se ha tomado la decisión de someter la herencia filosófica y cultural a una crítica sin complacencias.

En suma, ambos están de acuerdo en la cuestión que nos interesa: hay que arrancar de la universalidad de la definición y de la escritura de la filosofía, frente a la tendencia (demasiado abierta y, por ende, diluida) de posturas como la etnofilosofía y sus pretensiones de filosofía. Lo cual exige el esfuerzo para construir una filosofía crítica (racional, en el sentido occidental), inspirada en la historia africana. Ahora bien, en base a esta precisión del sentido estricto del concepto *filosofía*, el problema de la definición de la filosofía africana queda insoluble. Y ello por un argumento fácilmente comprensible: la cuestión de la existencia de una filosofía africana no ha surgido del desarrollo espontáneo y autónomo de la sociedad africana.

El proyecto de establecer una tradición filosófica formal, en función de su unidad interna y de su singularidad práctica, conlleva el esfuerzo por superar las fuentes griegas y europeas, con el fin de producir su propia práctica filosófica, su definición intrínseca, acorde incluso con su escritura. Los filósofos africanos están obligados a inventar, por tanto, su propia definición de filosofía en virtud de su tiempo y lugar. Y ello lo pueden conseguir, como los griegos lo obtuvieron en su momento.

Hountondji y Towa, vinculados a esa tradición de filosofía formal al modo de la racionalidad occidental, afirman que cada filosofía se identifica con los conceptos que terminan por resumir lo esencial de su pensamiento. Tales habla del agua, Heráclito del *logos*, Anaximandro del

apeiron, Platón de la Idea, Aristóteles de la *energeia*, Descartes del *cogito*, Nietzsche del eterno retorno, Hegel del Espíritu, Bergson del impulso vital, Derrida de la diferencia, Popper de la falsabilidad, Feyerabend de lo incommesurable, Rorty de la redescripción de lo irónico y la solidaridad, etc. En el caso de la filosofía africana encontramos ejemplos, de alguna manera asimilables, como cuando Tempels habla de la fuerza, Diop de la anterioridad, Eboussi-Boulaga plantea la *Krisis*, Bidima la travesía, Ouattara la itinerancia, etc. Esta manera de hacer filosofía, que al día de hoy está todavía en sus inicios, permitiría superar culturas míticas o teogónicas constituyendo una auténtica filosofía africana que es primeramente un filosofar capaz de elaborar identidades y pensamientos multidireccionales, con variedad de escuelas, corrientes y teorías.

–La posición antidefinicionista de la filosofía africana: principal representante de esta corriente es el camerunés Jean Godefroy Bidima. Considera necesario relegar la preeminencia de una definición estable de filosofía, puesto que la determinación de lo que es la filosofía termina siendo una cuestión insoluble al constatar que no existe una única filosofía sino definiciones de filosofía pertenecientes a historias particulares. Bidima ha hecho preceder el grupo nominal *filosofía negro-africana* del artículo femenino singular *la*, para designar no solo su unidad interna sino también su diferencia, su fragmentación y la multiplicación de sus traducciones y dichos.

La filosofía africana, según este filósofo, se escribe y se inclina sobre su propia historia. De suerte que, hablando a partir de textos antiguos o recientes, ha sido capaz de trazar progresivamente sus propios periodos, redefinir sus controversias, sus avances, sus dificultades, sus *impasses*, sus métodos y sus resultados. Esto lo ha conseguido gracias a lo que ha llamado el *paradima de la travesía*, que constituye una nueva vía de investigación. Y desde este paradigma define la filosofía como un discurso errante, en movimiento, sin origen ni fin, sin soportar un pensamiento estático o estable, etc.

Lo que tiene que hacer la filosofía africana actual es redescubrir otros horizontes rompiendo con toda forma de prescripción terminológica o de apriorismo definicional. El objetivo no es establecer qué es la filosofía africana, como si de una cosa estática se tratase, sino desvelarla como un proceso donde la reflexión, lejos de orientarse hacia su definición, se encauce en un proceso reflexivo libre y creador.

–La carencia como origen de la filosofía: al contrario que las posiciones formalistas e idealistas de Hountondji y Towa, y de la posición antidefinicionista de Bidima, el filósofo camerunés Ebénézer Njoh-Mouellé parece desplazar el problema, invitando a los filósofos a poner la atención sobre las razones objetivas de la emergencia de la filosofía. Y, ¿cuáles son estas razones? Afirma que solo una situación de crisis propicia no solo el origen de la filosofía sino incluso la fuente de su aspiración. Si hay

una necesidad de filosofía, es porque existe al mismo tiempo una falta/ausencia en la realidad. La filosofía colma el deseo de otra cosa, de otra organización de la sociedad… ya que el deseo en sí mismo no puede liberarse de las viejas formas sociales. Es la falta de ser lo que nos hace querer el ser; es el vacío lo que crea el deseo de ser. De lo cual se deduce que la filosofía resiste a toda forma de muerte, a toda forma de absurdidad, incluso sobrevive a la crisis de sentido. Esta concepción de filosofía posibilita el impulso hacia la creación, hacia la reinvención, más allá incluso de toda servidumbre.

Sin caer en la unilateralidad de optar solo por este modelo filosófico, sí es verdad que la exposición que vamos a ir realizando en este libro bebe abundantemente de este manantial. Para nuestro análisis de la filosofía africana hemos tomado como clave de bóveda el *cogito de la supervivencia* (que en el próximo capítulo detallaremos). Se trata de una expresión que hemos tomado de la obra de Grégoire Biyogo titulada *Histoire de la philosophie africaine*, retomada aquí como expresión de un cierto *sensus* filosófico africano y, que a nuestro modo de entender, posibilita adecuadamente un acercamiento veraz al pensamiento africano.

–*La apuesta política como plataforma filosófica*: de ambiente principalmente anglófono, son muchos los filósofos africanos que, luchando por la liberación de un continente históricamente ultrajado, conciben la filosofía como instrumento político en orden a la construcción de un continente

más humano y habitable. Entre ellos destacamos por su actualidad a Kwasi Wiredu y su ética del consenso. Este ganeano, autor de obras tan emblemáticas como *Philosophy and Culture* en 1980, inspira un proyecto africano contemporáneo de filosofía como tema de discusión y ello por dos motivos: primero, porque quiere contribuir a situar en el centro del debate filosófico mundial teorías de filósofos y filósofas de África hasta ahora marginadas; segundo, porque cree que el proyecto de una ética de consenso ofrece muchos puntos valiosos sobre los cuales hay que reflexionar en un polígono intercultural.

En el proyecto de Wiredu queda claro que la filosofía africana nada tiene que ver con lo exótico, con mitos y rituales. Se trata ante todo de filosofías muy comprometidas política y socialmente, que encaran los agudos problemas de un continente muy heterogéneo, las dificultades de su pasado colonial y de la situación económica y política mundial del presente. Una filosofía como compromiso que se plantea los problemas inmediatos y actuales de la vida, y desde esta reflexión propone proyectos y vías de salida. De ahí su crítica a muchos filósofos africanos contemporáneos que dedican una buena cantidad de tiempo a la cuestión de la filosofía africana (su identidad, método, etc.), lo cual no es lo mismo que hacer filosofía africana. Considera que es necesario ir más allá que hablar *sobre* filosofía para ponerse en disponibilidad práctica de elaborarla.

Conclusión: la comprobación de que la noción de filosofía negro-africana (o, simplemente, africana) está presente en la obra de muchos filósofos africanos permite concluir que la filosofía africana designa un conjunto de problemas y de cuestiones históricamente determinados, cuya apuesta es inseparable del destino histórico, económico y político del continente. Designa, por tanto, la experiencia de un pensamiento particular en el que los pensadores africanos podrán estar unidos o en descuerdo, pero en cualquier caso deseosos de colaborar con la historia general de la filosofía. Y, para ello, no dudan en esforzarse para ir reescribiendo y releyendo sus propios avatares, ayudados por nuevas lecturas y nuevos conceptos, controversias, problemáticas y métodos diferentes.

En medio de la sana pluralidad de opciones filosóficas africanas, nosotros ineludiblemente tenemos que optar. Ya indicábamos la clave hermenéutica que nos va a conducir a lo largo de este libro: el *cogito de la supervivencia*. La adecuada comprensión de esta clave es obligada, para evitar confusiones o malentendidos. Tanto para la filosofía, como para cualquier ciencia, un buen método consiste en definir de qué estamos hablando. Tras precisar los conceptos de *filosofía* y de *filosofía africana*, nos lanzamos con el siguiente capítulo a explicitar qué entendemos por el *cogito de la supervivencia* y por qué lo proponemos como clave hermenéutica de este estudio.

2. El *cogito de la supervivencia* como clave hermenéutica

Acaba de ser publicado un interesante libro que lleva como título *África, pecado de Europa*, que ya en la introducción nos marca el derrotero que quiere proseguir: «contar la historia del 'descarrilamiento' de África causado por las hordas europeas». De forma sencilla pero rigurosa nos muestra que

> de la forma histórica como los africanos conectaron con los europeos, salieron malparados, esclavizados, expoliados de sus pertenencias, sus tierras, sus religiones y sus costumbres. Porque fueron obligados a vivir en formas de organización nuevas y extrañas, a trabajar a ritmos inhumanos bajo una organización y jerarquía inmisericorde. Con nuestro comercio desigual destruimos su comercio tradicional e hicimos abortar su industria. Y para

> colmo, los africanos fueron tratados no como seres humanos, sino como bestias salvajes, como seres sin alma racional semejante a la nuestra, lo que justificaba ante los piadosos colonizadores la práctica habitual de la discriminación y los malos tratos[5].

En virtud de esta evidente constatación histórica, a la par que actual (seguimos robándoles sus riquezas naturales y maltratando a los inmigrantes que proceden de África), hay que afrontar el análisis de la filosofía africana, no solo como el debate sobre su sentido o identidad, sino principalmente como el combate por su propia supervivencia. Frente a un *logos* occidental que todo lo intenta uniformar, los africanos deben recurrir al *cogito de la supervivencia*.

Consideramos que esta clave lo irradia y explica todo. Puesto que si es difícil que se desarrolle en un contexto de aniquilación de la humanidad y de mutilación de instituciones (como se produjo durante la esclavitud y, en gran medida, durante la colonización y su desarrollo: *apartheid*, partidos únicos en África, pobreza generalizada, guerras ininterrumpidas, violación sistemática de los derechos humanos…), lo cierto es que el milagro de la filosofía se hizo realidad en África desde siglos de sufrimiento. Por eso solo se podrá comprender en su globalidad desde el *cogito de la supervivencia* que la hace capaz de tomar vida propia.

[5] Sebastian, L.: *África, pecado de Europa*, Trotta, Madrid, 2006, p. 16.

Esta clave no *inventa* de forma subjetiva ni la historia ni la cultura del pueblo africano, sino que la recrea, dando nueva vida, a su realidad. La resistencia al proyecto aniquilador que se les quería imponer desde fuera, hace que la filosofía africana narre un nuevo filosofar (una filosofía propia e independiente). Frente a la postura de los que niegan o cuestionan la capacidad filosófica de los negros, el negro-africano se autocrea filosofando; es más, se podría afirmar con razón que la filosofía permite la supervivencia y esta crea la filosofía. De suerte que en el *cogito de la supervivencia* se condensa todo un esfuerzo y proyecto filosófico.

Con ánimo de probar la veracidad de esta clave hermenéutica vamos a realizar un sencillo recorrido histórico en el que mostraremos nuestra tesis. Tradicionalmente se ha establecido una doble etapa para evaluar la historia negro-africana en su encuentro con el hombre blanco: la trata de negros y la colonización (donde se incluye el neocolonialismo). Como nuestro objetivo no es tanto el recorrido histórico, cuanto establecer una clave hermenéutica –el *cogito de la supervivencia*– que permita comprender dicha historia, vamos a incluir en el termino *colonialismo* todo este proceso. En línea con Chukwudi Eze, por *colonialismo* debemos entender la indescriptible crisis sufrida y soportada desproporcionadamente por África en su trágico encuentro con el mundo occidental, desde el comienzo del siglo XV hasta el día de hoy. Un periodo

marcado por el horror y la violencia del comercio trasatlántico de esclavos, por la ocupación imperial de la mayor parte de África y la administración forzosa de sus pueblos, y por las resistentes y duraderas ideologías y prácticas de predominio cultural europeo y de supremacía racial. Sería inexacto limitar el periodo colonial a los breves setenta años transcurridos entre la Conferencia de Berlín de 1884 (que repartió y legitimó la ocupación europea de África) y los años sesenta del siglo XX, cuando la mayor parte de los países africanos lograron la independencia.

Esta historia colonialista de siglos puede ser subdividida en cuatro etapas: a) las incursiones que comenzaron a finales del siglo XV y derivaron en el masivo comercio trasatlántico de esclavos; b) la conquista y ocupación del continente realizada por las potencias europeas durante el siglo XIX y comienzos del XX; c) la administración forzosa de los pueblos africanos que siguió a su conquista y duró hasta la independencia de los mismos; d) el llamado neocolonismo actual (donde queda incluido el éxodo de muchos africanos en busca de fortuna hacia Europa). Así veremos la radicalización de un proceso de aniquilación antropológica, que deberá ser superada recuperando un pasado y una dignidad que tiene raíces muy hondas y muy antiguas, como veremos más adelante. Este proceso va alimentando, y a la vez es sostenido, por el *cogito de la supervivencia*.

2.1. La negación antropológica

El proceso para llegar a la negación antropológica del negro posee una historia bien conocida y probada[6]. La codicia del colonizador fue la que engendró una teoría justificatoria de la no humanidad del colonizado. Analizamos este inmoral proceso en tres momentos sucesivos:

–La esclavitud está radicada en la humanidad desde la noche de los tiempos y en prácticamente todas las culturas. Por lo que a nosotros nos corresponde, es un hecho probado la existencia de una verdadera esclavitud en las sociedades cristianas medievales (continuadoras de las civilizaciones anteriores como la romana o griega). Era práctica común, por ejemplo en España, prender a los musulmanes o a los prisioneros de una guerra como esclavos. Igualmente se conoce que las primeras incursiones en las Islas Afortunadas estaban motivadas por búsqueda de materiales preciosos con los que hacer fortuna y, entre esos materiales, se encontraban los habitantes de las Islas que se convertían en esclavos que se vendían. Lo mismo podemos decir del descubrimiento de América y los indios allí residentes. África no podía ser una excepción; antes de

---

[6] Una buena síntesis de esta problemática la encontramos en la obra de Bebe Ukwuije: *Trinité et inculturation*, Desclée de Brouwer, París, 2008. Especialmente en su primer capítulo que lleva como título: «La définition de l'être humain africain et de son idée de Dieu en débat aux XVIII[e]-XX[e] siècles».

la entrada del hombre blanco en búsqueda de esclavos, la esclavitud era práctica conocida en las sociedades culturales africanas.

–Ahora bien, curiosamente la política a favor de la libertad de los indios americanos no solo dejó completamente abierta la puerta a la esclavitud negra, sino que la impulsó. Desgraciadamente el negro no contó con ningún defensor ni con cortapisas jurídico-legales durante siglos. Por ejemplo, en las famosas disputas de Valladolid, en 1550, entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, no hubo ninguna discusión sobre los negros de África, pese a su mayor experiencia en la agricultura, su mayor resistencia y su relación más antigua con Europa (ya en el siglo XIII, el esclavo negro estaba muy extendido en España, aunque su número en esta época era inferior a los esclavos de procedencia oriental o musulmana). Es necesario también advertir que la prohibición de hacer esclavos a los indios americanos estaba asimismo sustentada en la constatación de que los trabajadores blancos eran menos dóciles que los africanos, menos fuertes y se les consideraba menos aptos para las condiciones tropicales.

–De la esclavitud se pasó a la trata de esclavos, de objeto de lucro y ostentación pasa a ser elemento de producción. Y junto al aspecto cualitativo, otro cuantitativo: la trata negrera adquirirá unos horizontes insospechados, animada por la evolución colonial tanto en el espacio (la práctica totalidad del África negra) como en el tiempo

(cuatro siglos). Por lo dicho, y en contra de lo que pudiera pensarse, la esclavitud no surgió del racismo sino que por el contrario el racismo fue consecuencia de la esclavitud. No olvidemos que al principio la esclavitud no tenía color de piel (el inmediato sucesor del indio no fue el negro sino el blanco en condiciones de pobreza –prisioneros, ladrones…–), pero los españoles descubrieron que un negro valía por cuatro indios para trabajar. En consecuencia, los historiadores reconocen hoy que la esclavitud de los negros fue solo una solución bajo ciertas circunstancias históricas al problema de mano de obra del Caribe. El azúcar determinó el tipo de mano de obra: en unas ocasiones se recurrió a esclavos y en otras a trabajadores teóricamente libres; a veces negros, y otras, blancos, cobrizos o amarillos. La esclavitud, en suma, no presupone, desde ningún punto de vista científico, la inferioridad de los negros. Sin la esclavitud, el gran desarrollo de las plantaciones de azúcar del Caribe entre 1650 y 1850 hubiese resultado imposible.

Todo lo dicho no debe ignorar el resultado de este drama de la trata de negros, que según la expresión de E. Mveng, conllevó la aniquilación antropológica de los negros (cuyas secuelas, a juicio del jesuita camerunés, siguen presentes hasta el día de hoy) en su sentido más literal. La Trata no es cuestión de una simple violación de los derechos humanos. Es la negación pura y radical de su humanidad. ¿El africano tiene alma?, se interrogaban los

negreros. La respuesta la encontramos en una práctica que llevó a millones de africanos a ser vendidos y exportados a América (el gran historiador Hugh Thomas habla de unos trece millones de esclavos salidos de puertos africanos), asimilados a bestias de carga, explotados durante siglos en plantaciones de caña de azúcar, etc. En suma, fueron considerados como seres sin alma.

2.2. La indiferencia antropológica

Durante muchos siglos perduró pacíficamente legitimada la esclavitud del hombre negro. Sí es verdad que hubo algunas voces críticas que cuestionaban esta práctica, pero no podemos olvidar que fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando jurídicamente se prohibió la trata de negros. A modo de ejemplo recordamos que la trata brasileña se prohibió en la década de 1850 y la cubana en la de 1860; en 1865 se modificó el artículo 13 de la Constitución Americana añadiendo: «en los Estados Unidos la esclavitud es ilegal»; en 1868 se les concedió la ciudadanía y en 1870 el derecho a voto.

La indiferencia por la humanidad del hombre negro se veía enturbiada por una conquista/descubrimiento de África compleja, y se fue consiguiendo gracias a la tenacidad de intrépidos aventureros y misioneros, con no pocas dificultades. El conocimiento de África ha costado un

precio en vidas humanas superior al de cualquier parte de la Tierra. De Mungo Park a Giovanni Miani, de Eduard Vogel a David Livingstone, de Romolo Ges a Gustavo Bianchi o Pellegrino Matteucci, por no hablar de la legión de misioneros, son incontables los exploradores muertos por enfermedad o accidente, asesinados o simplemente fallecidos en el silencio de este continente inmenso. Pese a ello, todavía a finales del siglo XIX, tras cien años de esfuerzos, la imagen del continente africano era poco más que un esbozo: el interior velaba tantos misterios como los que había desvelado. Ciudades míticas como Tombuctú o el atractivo de las fuentes del Nilo fueron durante décadas metas inexpugnables.

Fruto de la ignorancia y del carácter colonial del europeo, África es *res incognita*. El gran filósofo Hegel, que murió en 1831, publicó de forma póstuma sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, y allí encontramos una lección concerniente a este continente. En apretado resumen Hegel distingue en África tres partes distintas. Las dos primeras son relativamente conocidas; la tercera es totalmente ignota y, «de hecho, está separada de las otras, sin que exista ninguna comunicación recíproca». La primera parte, situada al norte del desierto del Sahara, es el África mediterrárrea, «europea». La segunda es Egipto, la región formada por la cuenca baja del Nilo, que abre una puerta hacia el Mediterráneo a las regiones interiores del continente y crea una especie de puente con Asia. La tercera,

«yace al sur del desierto del Sahara» y es la «verdadera» África. Esta región inmensa, escribe Hegel, «durante todo el tiempo a que es posible remontarse en la historia ha permanecido cerrada al resto del mundo». Es «un continente desconocido, fuera de todo contacto con Europa». Lo poco que se puede decir de su geografía debe ser introducido con un «parece» prudencial, puesto que no se sabe nada de cierto. «Parece» que los Montes de la Luna cortan por la mitad el continente, «parece» que el río Níger discurre al norte. Una sola cosa se sabe segura: «Es la patria de todo animal feroz», una tierra que «desprende una atmósfera pestilente, casi venenosa» y que está habitada por pueblos que «se han mostrado tan bárbaros y salvajes como para excluir toda posibilidad de establecer relaciones con ellos». Sus culturas, continúa Hegel, son «de difícil comprensión», completamente «diferentes» de las nuestras, «extrañas a nuestra conciencia y alejadas de ella». El africano está aún inmerso en el estado preconsciente, vive en una situación moral indiferenciada, sin percibirse distinto de la naturaleza, a la que en consecuencia está sometido y teme con verdadero terror; de ahí su indiferencia por el hombre, de la cual es característico «no tanto el desprecio por la muerte como la falta de respeto por la vida». Es un ser tosco, bárbaro, desenfrenado, y «quien quiera conocer manifestaciones espantosas de la naturaleza humana puede encontrarlas en África». Habiendo descrito de este modo la fisonomía del continente, su

conclusión es casi obligada: «Dejemos aquí África para no volver a mencionarla en lo que sigue».

Este análisis del continente africano realizado por el gran profesor alemán, y que muestra con fidelidad la lógica de su tiempo, expresa la indiferencia, e incluso el desprecio, por lo africano. África no hace parte de la historia universal, Hegel explica simple y llanamente esta eliminación por el hecho de que el espíritu africano no es capaz de producir la historia. El africano no es un ser humano en la medida en que no posee la capacidad de distanciarse de sí, la conciencia de lo Absoluto, de la Ley y del Estado. No son capaces de tener una religión (por su incapacidad de comprensión de una realidad que les transcienda), por lo que permanecen prisioneros de la magia y del culto a los muertos. África está excluida de la historia universal puesto que no muestra ni movimiento ni desarrollo (no hay conciencia de la libertad, tan solo existe fuerza física sin razón ni objetivo). Hasta tal punto es así, que incluso lo positivo que pudiera tener África se lo apropian los de fuera. Baste el ejemplo de que inmediatamente después de afirmar que no volverá a mencionar a África, prosigue de esta manera:

> No es una parte del mundo histórico [se refiere lógicamente a África]; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En

> esa parte, Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal[7].

Sin adelantar el próximo capítulo, donde se analizará la grandeza de la filosofía egipcia y etíope como cuna de la filosofía africana negra, en este momento reseñamos la indiferencia antropológica que despertaba el africano en el hombre occidental. Indiferencia que seguía nutriéndose en gran medida de la negación antropológica descrita.

La Conferencia de Berlín de 1884, que dividió en países (mejor dicho, en colonias de países extranjeros) el continente africano, únicamente en función de poderes económicos y sin tener en cuenta las culturas, lenguas, etnias, tradiciones… de la población, es buena expresión de que, aún concediendo una mayor dignidad antropológica al africano –se había prohibido la trata de negros y reconocido la posesión de alma, por tanto el africano era considerado en teoría como un hombre pleno– se les ignoraba *legítimamente* en asuntos de vital importancia como el reparto

[7] Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaza, S. A., Barcelona, 1994, p. 194.

del continente como si de un botín se tratara. Es más, se hacía teóricamente por el bien de los africanos, puesto que de esta manera se irían occidentalizando (siendo hombres según el canon establecido por la razón occidental).

2.3. La minoría de edad antropológica

La Conferencia de Berlín legitimó las colonias. Si el esclavo «no es suyo, sino de su señor, y así le es prohibido cualquier acto libre», durante el periodo colonial (también llamado la *era de Europa*) el negro era considerado por el colono como un hombre carente de personalidad jurídica. Al negar al africano –no teórica sino en la práctica– su dignidad propia, el europeo se autoerigía en su representante y único modelo de referencia.

El africano de la *era de Europa* se asemeja al niño pequeño que es conducido legítimamente por sus padres. Al igual que el niño pequeño, el africano no posee historia, ni cultura, ni lengua… sino tan solo un futuro por forjar (si es capaz de liberarse de la tutela paterna). El modelo occidental de *civilización*, que juega el rol de principio epistemológico para clasificar y ordenar a los hombres, conlleva que se piense el paso del salvajismo hacia la civilización como un camino ascendente. Donde el civilizado tiene el deber moral de civilizar a los salvajes (en este caso, a los negros), imponiéndoles la cultura occidental al tiempo

que despreciando las particularidades históricas y culturales de los pueblos africanos.

Fruto de esta realidad, que duró hasta la década de los sesenta del siglo XX con la progresiva independencia de los países africanos, no es extraño por ejemplo que hasta el día de hoy nos tengan acostumbrados a contarnos la Historia de África a partir de la llegada del europeo al continente, es decir, desde mediados del siglo XIX. Este alarde de eurocentrismo, como afirma el redactor jefe de *Mundo Negro* y gran conocedor de la realidad africana, Gerardo González, no deja de ser una «autentica chulería cultural y, lo que es peor, una tremenda aberración científica»[8]; pero responde a una lógica interesada del hombre occidental, es fruto de años de colonialismo.

El colonialismo de la *era de Europa* es una nueva forma de explotación, donde el negro es utilizado por los intereses de Occidente, no en las plantaciones de América sino en su propio país (en África). El destino de los pueblos africanos, bajo la *era europea*, sigue perpetuando la indignidad del negro, al no considerarlo hombre en mayoría de edad. El africano había sido capaz de sobrevivir a la trata de negros, y seguirá necesitando el *cogito de la supervivencia* para mantener sus lenguas, sus tradiciones, sus religiones, su organización social… frente a las occidentales.

---

[8] González Calvo, G.: *África, ¿por qué?,* Mundo Negro, Madrid, 2003, p. 7.

No se le niega su humanidad, pero la fragilidad política, económica, sociológica, cultural y espiritual que se le impone es clara muestra de la *pobreza antropológica* a la que se le somete. La razón es clara: la tranquila existencia del colonialista se erige sobre la existencia caótica, anormal y subhumana del colonizado. Las *nuevas sociedades* que duplican Europa en África son erigidas, merced a una permanente violencia, en un espacio que hasta ese momento había sido la tierra firme de pueblos e historias culturales diferentes. Con el agravante de que esa duplicación, de la que hacía gala por ser el modelo social dominante, no es una buena réplica, puesto que, como muchos han afirmado, la democracia occidental moderna se convierte en fascismo desvergonzado en África. Y todo ello fuertemente justificado legal e incluso muchas veces teológicamente; así es posible descubrir que la conciencia colonial europea se vea asimismo justificada como demandas de Dios y exigencia de la existencia humana civilizada frente al *pobre* africano. El colonizador se toma a sí mismo como la norma de la existencia humana *per se*, e impone su particularidad en cuanto universal sobre el africano, que es percibido en minoría de edad. De ello resultó que el modo de vida africano, su hábitat indígena de existencia humana, fue desplazado por la violencia de la misión civilizadora del europeo. África una vez más fue aplastada, pero no derrotada; y ahí radica tanto la grandeza como la proyección de su *cogito de la supervivencia*.

2.4. La pobreza antropológica y estructural

África experimentó la entrada en el mundo moderno no como una liberación o iluminación, sino como un doloroso proceso de sojuzgamiento colonial. Desde la Conferencia de Berlín hasta la década de los sesenta/setenta del siglo XX, cuando la mayoría de los países africanos se independizaron, los negros solo habían escuchado de sus colonizadores blancos que no existía cultura africana, solo costumbres tribales; no tenían tampoco religión, solo supersticiones y cultos diabólicos. Fueron setenta años más o menos en los que nada le quedaba al africano de lo que pudiera sentirse orgulloso. Fue estigmatizado con un complejo de inferioridad; y ante sus amos europeos, la servidumbre fue su mayor virtud. Por todo ello algunos no han dudado en afirmar que el colonialismo fue peor que la esclavitud, porque la esclavitud de la mente es mucho peor que la esclavitud del cuerpo. En esta óptica se entienden sentencias tan graves como la del presidente de la independiente Tanzania, Nyerere, que afirmaba amargamente: «Hemos sido tratados como esclavos y hemos aceptado ese estatus. Eso es lo malo»[9].

Desde esta óptica se puede entrever el optimismo de la independencia de los países africanos. El hundimiento o

---

[9] Nyerere, J.: «Los líderes no deben ser amos», en Chukwudi Eze, E., *Pensamiento africano. Ética y política*, Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 22.

la destrucción del colonizador suponían, a juicio del africano, el comienzo de la posibilidad de una nueva historia para el colonizado. Se trataba de la recuperación de la existencia humana; es el momento del reconocimiento y de la libertad. Pero curiosamente el neocolonialismo que al día de hoy sigue existiendo en África, repite –bajo otras formas, quizás más sutiles pero no menos eficaces– la violencia colonial. Lo que se dijo de la situación en la *era de Europa* se puede aplicar con igual justeza, *mutatis mutandis*, al África neocolonial del comienzo del siglo XXI. También hoy al africano se le mantiene –o se le conserva– en inferioridad. Los esfuerzos de hombres de la talla de Julius K. Nyerere y Kenneth Kaunda, primeros presidentes de Tanzania y Zambia respectivamente, no han logrado germinar por el momento.

Cuatro ejemplos permiten expresar la pobreza antropológica y estructural[10] en la que el continente africano

---

[10] Se trata de una expresión popularizada por Engelbert Mveng y, posteriormente, muy presente en la reflexión africana. Las referencias a esta pobreza antropológica y estructural son omnipresentes en su obra, las encontramos por ejemplo en su libro traducido al español, *Identidad africana y cristianismo. Palabras de un creyente*, pp. 141-148, especialmente en el apartado de ese libro titulado: «De la aniquilación antropológica al empobrecimiento antropológico». Mveng distingue entre la *pobreza antropológica* («Se trata de una *indigencia de ser* heredada de siglos de esclavitud y de colonización, que nos ha excluido durante mucho tiempo de la historia y del mapa del mundo») y la *pobreza estructural* («abarca todos *los intentos del hombre* para racionalizar su propia vida en el espacio y en el tiempo gracias a un

está inmerso y que marca con realismo los incumplidos sueños de los años sesenta al alcanzar la independencia:

–*La imagen pública de África*: el periodista norteamericano David Lamp ha escrito en su libro *The Africans*:

> Ningún continente ha sido peor maltratado, malentendido y malinformado a lo largo de los años que África. Pregunte usted a un norteamericano las cosas con las que se asocia África y la respuesta será probablemente: selva, calor y leones. Sin embargo, la selva no es más común en África que la nieve en el sur de California, el calor no es más intolerable que en Washington y los leones son tan pocos que la mayor parte de los africanos no han visto uno en su vida.

¿Y si preguntamos lo mismo a un español? La respuesta sería más o menos esta: ¡pobres negros! Y lo más grave es la falta de interés por conocer la auténtica realidad africana, con sus luces y sus sombras[11].

---

conjunto de *soportes de tipo institucional y estructural*»). Tomado de Mveng, E.: «Pauperización y liberación. Acercamiento teológico respecto a África y al Tercer Mundo», en Gibellini, R., *Itinerarios de la teología africana*, Verbo Divino, Estella, 2001, pp. 230-231.

[11] No son pocos los que afirmar que actualmente África está de moda. Tal vez sea así, pero con una imagen deformada o fuertemente unilateral. Las compañías editoriales nos venden primeramente un África de viajes exóticos cargados de aventuras fantásticas; ejemplo prototípico es el *best seller* titulado *Ébano* de Ryszard Kapuscinski, que publicado por primera vez en 1998 ha sido traducido a varias lenguas y cuenta con abundantes ediciones. En España también encontramos

La imagen en los medios de comunicación solo muestra un África hambrienta, en permanente estado de guerra, destruyéndose por el sida y la malaria, con gobiernos corruptos, etc. Estas imágenes, más que informar, degradan. Se olvida todo lo positivo que también puede ofertar: paisajes y faunas increíbles, tradiciones y culturas sabias, religiosidad sincera, vida familiar y social compacta, juventud esperanzada, etc. Una imagen vale más que mil

---

numerosos ejemplos como las obras de Alberto Vázquez-Figueroa *Ébano* (1992) o *Negreros* (1996), o más recientemente los viajes de Javier Reverte y su trilogía: *El sueño de África* (1996), *Vagabundo en África* (1998) y *Los caminos perdidos de África* (2002). Junto a los viajes de aventuras, la oferta de libros se amplía con la descripción, con un claro e interesado tinte socio-económico-político, del sufrimiento y humillación del pueblo africano: Jean-Paul Kimonyo, *Rwanda. Un génocide populaire* (2008); Esther Moleon, *Guerra en los grandes lagos. Crónica de un saqueo* (2007); VV.AA., *Los niños soldados* (2006); María E. de Oyack, *La política criminal de la Unión Europea en África* (2009), etc. Incluso la buena literatura africana como la de Chinua Achebe o del premio Nobel Wole Soyinka es lamentablemente desconocida para el público en general.

Si esta generalizada constatación nos muestra la deficiente e interesada malformación existente sobre África, es de justicia destacar la presencia –aunque sea minoritaria– de otras publicaciones más ecuánimes y promocionadoras de la cultura africana. La editorial Mundo Negro de los misioneros combonianos (tanto en su revista mensual como en los libros que publica) es buen ejemplo de ello. Sus colaboradores habituales como los africanistas Gerardo González Calvo o José Luis Cortés López, o africanos como Donato Ndongo-Bidyogo, van creando poco a poco un África más cercana y más querida para muchos españoles.

palabras, el África de hoy vive hundida no solo en una gran pobreza antropológica (se les considera ciudadanos de segunda o tercera en nuestro mundo occidental), sino también sumida en una pobreza estructural que se presenta tan compleja y preocupante que casi se podría tildar de trágica.

Hoy, como ayer, el África negra ha salido de las preocupaciones del mundo desarrollado. Solo tiene importancia en la medida en que Occidente esté presente o en que los intereses occidentales estén involucrados. Desde estas premisas no es de extrañar que el teólogo camerunés Jean-Marc Ela afirme amargamente que «el problema de la misión en el África de hoy es comprender que África ni siquiera es parte del Tercer Mundo. África ha sido expulsada del mundo. Esta es nuestra situación».

–La emigración africana: sabemos que los primeros africanos que llegaron a América y Europa fueron en su mayoría forzados a hacerlo por medio de la esclavitud, y que la siguiente generación, la que llegó tras el final del comercio de esclavos, lo hizo para aprender las maneras occidentales como preparación para las revoluciones culturales en la descolonización institucional (así lo hicieron K. Nkrumah, N. Azikiwe, Senghor, etc.). En la actualidad, sin embargo, por primera vez en la historia conocida, los africanos llegan a Europa y América para buscar –irónicamente– refugio. Un refugio siempre precario, debido al racismo y a unas leyes de inmigración discriminatorias. Estos tristes e irónicos desarrollos provienen del hecho de que la transición de

África de colonias a Estados-nación no ha conseguido traducirse en libertad.

Ya no es noticia extraña la entrada de pateras cargadas de inmigrantes subsaharianos; entran solo en España por miles todos los años. Ya no es extraño encontrarnos en el metro, en la escuela, en la compra, en el bar, en el paseo… con africanos; son miles los que comparten vida con nosotros. Ya no es extraño escuchar que los negros (y, en su defecto, todos los inmigrantes) necesitan trabajar más para cobrar menos que los nacionales, pagar más para adquirir un piso alquilado, etc. El inmigrante no nace; se hace. Y lo hace precisamente un sistema económico injusto. Casi todos los inmigrantes lo son a su pesar; los crea la desigualdad. No podemos olvidar que hay inmigrantes africanos ilegales porque existe un mundo injusto. Eliminemos la injusticia y se acabará la ilegalidad, porque, si no lo hacemos, los ilegales seremos nosotros.

La masiva emigración de africanos hacia Europa es algo más que un apéndice ineludible de la pobreza y de la desigualdad; es, sobre todo, la constatación de un fracaso y un rapto. Y, en medio de todo ello, ese negroafricano, al que le damos una humanidad de segunda o tercera categoría y que convive experimentalmente con una dramática pobreza personal y estructural, luchará merced al *cogito de la supervivencia*. De suerte que al tener a la emigración y a la inestabilidad como elementos crónicos de la moderna historia de África, la filosofía debe hallar modos de dar

sentido a (y hablar de) las multiplicidades y los pluralismos de estas experiencias *africanas*.

Una experiencia o filosofía africana que nunca ha sido monolítica ni en el continente ni fuera de él. De Amo a Nkrumah, de Equiano a Senghor, los africanos modernos del continente y de la diáspora encontraron un *cogito de la supervivencia* que les permitió luchar desde la pluralidad, de manera tanto individual como colectiva, contra las tendencias opresivas dentro de las culturas capitalistas occidentales, y contra las ilegítimas estructuras coloniales que aplastaron y aplastan las iniciativas africanas en el continente.

–La tercera colonización: Gerardo González Calvo acaba de publicar *África: la tercera colonización* (2008), en la que mantiene que 50 años después de las independencias (se conoce el año 1960 como el *año de África* puesto que un tercio de los países africanos –17 de 54– obtuvieron la independencia ese año) los países africanos ni están descolonizados, ni son soberanos. Incluso más, tras la penosa experiencia colonial vivida así como la posterior etapa neocolonial, la situación actual de África es aún más caótica y perniciosa. A la inestabilidad política y económica hay que añadir el auge de la corrupción, que se ha aumentado exponencialmente en los países con materias primas muy apetecibles por Occidente (y últimamente China, y en menor medida el resto de países integrantes del grupo conocido como el BRIC: Brasil, Rusia, India y China), como los minerales y los hidrocarburos. Todo ello es la causa

fundamental de lo que se ha bautizado como la «tercera colonización, más sutil que las dos anteriores».

Esta última colonización consiste no solo en acelerar la explotación de materias primas, sino que las multinacionales están adquiriendo en África millones de hectáreas de tierra para sembrar productos agrícolas destinados a la producción de carburantes. Ya no consiste en la colonización de un país por otro; ahora se trata de potencias financieras que colonizan Estados. Aparte de esto, los países negroafricanos ni siquiera interesan para la implantación de empresas del Norte, en el actual proceso de deslocalización. Se implantan en países emergentes de Asia o en los antiguos países del Este, incorporados a la Unión Europea. Una vez más, África queda relegada a mera suministradora de materias primas. Y esto es así porque tampoco se han creado infraestructuras suficientes –energía eléctrica, carreteras, etc.– para la industrialización.

A África, en esta tercera colonización, la están condenando a ser objeto pasivo de la historia, como ya ocurrió durante la esclavitud, la colonización y misma descolonización. Esta última se produjo en el momento más propicio para Europa, no cuando más convenía a los africanos. El objetivo era otorgar la independencia política para seguir controlando mejor –eliminadas las presiones internacionales y acallados los movimientos independistas– las cuantiosas materias primas del continente. En definitiva, hasta que África no sea sujeto activo de su historia estará colonizada y alienada.

–*El nivel de desarrollo*: queremos traer a mención una doble mirada sobre la realidad mundial, puesto que creemos que desde la globalidad es más comprensible la particularidad (en este caso, la africana):

*En el 2005, el profesor Paul Valadier publica un artículo (y, como este, son cientos los informes que se publican con iguales resultados) donde se rinde un homenaje a la sociedad actual por sus gigantescas realizaciones a favor del bienestar del hombre[12]. Enumera los beneficios materiales que ahora poseemos con naturalidad y nos hacen la vida más fácil: agua corriente, aparatos electrodomésticos para casi todo, nuevas tecnologías para la comunicación como Internet, facilidades comunicativas (donde el avión está a la mano de todos), grandes superficies, bibliotecas como expresión de una cultura accesible, posibilidad cómoda a la medicina y cirugía que permite un aumento de esperanza de vida espectacular (en España en torno a los 75 años), etc. Todo esto revela que la vida humana nunca ha estado tan honorada y facilitada.

*Al finalizar el año 2006, la revista *Mundo Negro*, publica un número especial sobre la situación general de África, en la que se recoge que es el único continente en el que ha aumentado la pobreza en los últimos 25 años, a un ritmo tan veloz como la población. La fuga de cerebros,

---

[12] Valadier, P.: «Nouvelles formes du mépris», *Christus*, 208 (2005), pp. 406-407.

el masivo éxodo rural de jóvenes y la captación de niños para enrolarlos en milicias armadas ha provocado el debilitamiento de la sociedad. Una enfermedad como el sida, además de causar un elevado número de víctimas, afecta también al progreso económico. Trágico destino que conlleva por ejemplo a que si toda África se hundiera en el mar, la economía mundial sufriría una pérdida, como máximo, de un 2% de su producto total, o que si un niño recién nacido logra pasar de Sierra Leona a las Islas Canarias aumentará su esperanza de vida en cerca de cuarenta años.

Esta doble realidad, obligada a convivir, nos interpela sobre si formamos parte del mismo planeta. El catedrático y experto en economía africana Paul Collier, ha integrado en *El club de la miseria*, la realidad de los países africanos. Y esta miseria o pobreza en África no es algo inevitable, ni siquiera lógico, responde, como afirma el teólogo beninés Efoe-Julien Penoukou[13], a un modelo de desarrollo basado esencialmente en la explotación del hombre y en el aprecio del dinero por encima de todo.

Toda esta tragedia del África negra actual nos habla casi únicamente de una pobreza estructural; pobreza que

---

[13] Perspicaz y gran divulgador, es abanderado de *la teología del compromiso*, más próxima a la teología de la liberación que a la de la inculturación. Es sobre todo conocido por su obra *Iglesias de África. Propuestas para el futuro* (1986).

pertenece al individuo y que afecta a las instituciones y estructuras de la sociedad en su globalidad. Frente a la opulencia de Europa, la miseria de África fuertemente ligada a una gran injusticia social e internacional. Y, en medio de todo ello, el *cogito de la supervivencia* que permite desde dentro de esta gran tragedia soñar con un futuro mejor: originada por las necesidades que se sienten y se viven en el presente, la filosofía explora el futuro incrustado y conservado en las posibilidades de la herencia de su propio horizonte perdurable. Inaugurando la invención de la existencia de una filosofía africana contemporánea.

En todo este discurso hemos intentado mostrar el trasfondo que explica que el *cogito de la supervivencia* ha permitido superar todo este proceso de siglos iniciado con la negación antropológica del africano para concluir, al día de hoy, con la pobreza antropológica y estructural del negroafricano. Proceso este que reclama un futuro radicalmente más digno para el africano, y que la solidaridad permita salir de la lógica del beneficio, que es la que ha iniciado y mantenido durante siglos esta espiral colonizador-colonizado. Sin ignorar tampoco que es la lógica economicista la que ha contaminado el mundo de las ideas (desde la filosofía a la teología, pasando por el ideario cultural de toda una sociedad, la occidentalizada).

Asombrosamente, el pueblo negroafricano que tanto ha sufrido a causa del vejatorio trato físico e intelectual a que ha sido sometido durante siglos, y que incluso actualmente

lo padece, no solo ha sobrevivido –merced al *cogito de la supervivencia*– hasta el día de hoy, sino que ha ido sembrando la historia de testigos de su quehacer filosófico. Sin olvidar el esplendor de Egipto o Etiopía, sin pasar por alto a William Amo ni Olaudah Equiano, atendiendo a Tempels, a Césaire y Senghor, a Eboussi-Boulaga, etc. necesitamos reconocer públicamente la originalidad y grandeza de una filosofía *africana* que emerge luchando contra una práctica colonial.

Todos los restantes capítulos de este libro serán un análisis del quehacer de esta filosofía del colonizado africano, desde la clave del *cogito de la supervivencia* al considerar que en esta clave queda recogido lo genuino de esta filosofía, siempre viva y joven.

3. Revisitar el pasado

Ya hemos advertido que fue con la irrupción de la Ilustración cuando Occidente se preguntó por vez primera sobre la capacidad filosófica del africano; sin embargo, es justo reconocer que será la obra del belga Tempels, *La filosofía bantú*, de 1946, la que marca un hito incuestionable, un antes y un después, en la filosofía africana. El desarrollo y la autoconciencia de la filosofía africana adquirirían un nuevo rumbo. De ahí que no podemos ignorarla –será objeto pormenorizado en un capítulo ulterior–, no tanto por lo que la obra dice en sí misma considerada, cuanto por una doble intención: la del autor y la de sus lectores africanos.

El objetivo del libro de este padre francisco era servir a los colonialistas como manual de filosofía africana. Mostrando el espíritu y el comportamiento de los africanos,

consideraba que la colonización podría resultar exitosa. Pero el significado histórico de la obra de este misionero belga no está cerrado necesariamente en sus intenciones personales. El significado se encuentra precisamente en su título, que hace mención al término *filosofía* para caracterizar una construcción intelectual de los africanos en un tiempo en que la mayoría hablaba de pensamiento primitivo o salvaje. Pero con ello suscita un planteamiento nuevo que lleva a los africanos a descubrir una filosofía muy antigua en su suelo.

La cultura africana, desde ya hace muchos siglos, venía constatando cómo se la arrinconaba y minusvaloraba por parte de Occidente. Por ello no es extraño que, instalada en el *cogito de la supervivencia* y tras el impulso de la obra del padre belga, haya iniciado una justa e *interesada* apropiación de su pasado glorioso con ánimo de mostrar a Occidente el esplendor de su cultura milenaria.

Revisitar el pasado haciéndole revenir al presente se define en la idea de que tras la vivencia por parte de una cultura, un pueblo, una sociedad… de una gran catástrofe que le podría haber llevado incluso a su desaparición, se hace necesario el esfuerzo por sobrevivir mediante un acto de autocreación. Recogiendo lo mejor del pasado para que *vuelva de nuevo*, mostradas sus virtualidades, para revitalizar el presente. Este paradigma del revisitar o revenir conduce al pueblo africano, frente a un pensamiento monolítico e impositivo (el occidental), a escribir/mostrar su

propia filosofía (la africana) desde su especificidad propia, de suerte que vuelva cada cosa a su propio estado.

Tres van a ser las líneas reflexivas de este revisitar el pasado, todas ellas emergentes de una filosofía africana que emerge al margen de Occidente. Así, en un primer momento se destaca cómo frente a la prepotencia de la filosofía occidental, África se proclama la cuna de la filosofía mundial; en segundo lugar cómo los africanos frente al racismo occidental potencian el orgullo de la identidad de la raza negra; y, en tercer lugar, cómo la filosofía africana, frente al poder occidental, establece dos proyectos reivindicativos y liberadores (*African personality* y Panafricanismo, que corresponden a los dos últimos apartados). En estos cuatro apartados sintetizamos el esfuerzo de la filosofía africana por revisitar su pasado con ánimo de mostrar al mundo no solo que no se siente inferior al resto de la humanidad sino su grandeza cultural histórica.

3.1. Etiopía y Egipto como origen de la filosofía universal

Con el impulso de la filosofía bantú de Tempels se inició un esfuerzo de reconstrucción de la propia historia africana, que llegó incluso a revisitar el pasado para hacer revenir el origen o cuna de la filosofía universal al África negra (frente a Grecia). Muchos consideran que no deja

de ser sino una apropiación *interesada* de la historia con un fin claro: la constitución de una filosofía anticolonial. Lo cierto es que el *cogito de la supervivencia* posibilitó la recuperación del pasado glorioso y negro de Etiopía y Grecia, siendo muy interesante adentrarse en este gran debate por las implicaciones que supone.

El senegalés Cheikh Anta Diop, gran físico nuclear a la par que epistemólogo y egiptólogo, configuró una peculiar corriente de pensamiento que algunos llaman el *diopismo* o *escuela histórica de la negritud*. Su obra, principalmente recogida en *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique? (1967), Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui (1979) y Civilisation ou barbarie? Anthropologie sans complaisance* (1981), mantiene –desde la clave de una triangulación de la filosofía, de la ciencia y de la historia– tres tesis mayores: la anterioridad histórica de las naciones negras, el origen africano del Egipto antiguo y el nacimiento de las ciencias y la filosofía en Egipto. De suerte que Egipto va a jugar para la renovada cultura africana el mismo rol que la antigüedad greco-latina en la cultura occidental.

Si Diop fue el iniciador de estas tesis, Théophile Obenga es su gran continuador. Este congolés de Brazzaville, armonizando la lingüística con la historia y la egiptología, publicó obras tan emblemáticas como *L'Afrique dans l'Antiquité* (1973) o *La philosophie africaine de la période*

pharaonique. 2780-330 avant notre ère (1990). En su obra dedica mucho esfuerzo al análisis de los principales conceptos y textos egipcios, que van desde sus descubrimientos astronómicos al famoso *Himno a Atón* (compuesto por el poeta-filósofo Akenatón, donde el fuego solar es contemplado como la fuente de la vida y de la muerte), subrayando la importancia de la herencia egipcia-nubia (región de África al norte de Sudán, que comprende una pequeña parte de Egipto meridional y de Etiopía) para la ciencia moderna.

Las tesis de Diop, que reforzó Obenga, conllevaron asimismo revisitar obras filosóficas más recientes que en gran medida se encontraban olvidadas. Destaca la aportación del Paul Masson-Oursel, que deshizo el mito del origen griego de la filosofía cuando en 1938 dedicó un artículo a la correción de la comúnmente admitida historia de la filosofía[14]. En este trabajo señala el rol pionero jugado por el Egipto antiguo en el surgimiento no solo de la filosofía sino también de la ciencia (por ejemplo: el dualismo, la formación de la noción de *logos*, la geometría y la astronomía, el calendario, las medidas de superficie, etc.). Para este autor el pensamiento griego está profundamente inserto en los modos egipcios de representación, al tiempo que el espíritu egipcio ha sido durante mucho

---

[14] Masson-Oursel, P.: *La philosophie en Orient* (1er fascicule supplémentaire a Brehier, E., «L'histoire de philosophie»), París, 1938.

tiempo tributario de una mentalidad negra. La creación de esta línea de reflexión iluminó, y sigue iluminando (ha sido el objeto de debate del coloquio internacional de Yaoundé del 1 al 5 de diciembre de 2003), a un amplio sector de filósofos como por ejemplo: M. De Paw (que establecía cuatro escuelas de pensamiento filosófico en Egipto: Tebas, Menfis, Heliópolis y Sais, lo que demuestra el gran desarrollo filosófico-técnico del Egipto y Nubia), G. Biyogo (que añade una quinta escuela: la de Amarna), H. Olela (habla de la escuela de Hermópolis)… Cerramos esta lista de herederos de Diop con M. Towa, uno de los grandes de la filosofía africana, que no duda en afirmar que los textos disponibles del Egipto antiguo permiten afirmar la existencia de una auténtica filosofía, que floreció al borde del Nilo, miles de años antes que Tales de Mileto (el primer presocrático). No hay duda, en Egipto comenzó el pensamiento filosófico[15].

Esta filosofía del revisitar o revenir (apropiación interesada del esplendor egipciano) lógicamente tiene algunos detractores (aparte de los occidentales), entre los que destaca el filósofo camerunés Fabien Eboussi-Boulaga, que sostiene la tesis de la no pertinencia –para la filosofía– del

[15] Aunque bien es verdad que esta opinión no es mantenida durante toda su evolución filosófica, en sus últimas publicaciones, sin contradecirse, matiza sus juicios sobre el origen africano de la filosofía, al considerar que hay otro tipo de sujetos filosóficos más pertinentes para África.

debate sobre el origen. Ya en su obra paradigmática *La crise du Muntu* (1977) propone una doble reflexión-refutación de la herencia diopista: primeramente afirma que no es pertinente la cuestión del origen de la filosofía debido a su carácter empobrecedor, ya que todo origen emerge de lo accidental, de la pura contingencia. Eboussi-Boulaga considera que solo cuando se haya superado el mito del origen (instigado por manipulaciones/apropiaciones conservadoras e interesadas) se comenzará a experimentar el comienzo mismo de la libertad filosófica. Por ello, propone que frente al mito del origen (con la sujeción que supone aferrarse a un lugar –Egipto–) hay que elaborar el pensamiento de la reinvención, de la renovación… de la libertad. La filosofía africana tiene que abandonar el debate sobre el origen para adentrarse en lo que él considera el momento determinante: el de la tensión infinita de la filosofía y la audacia de su eterno e incesante re-comienzo. Puesto que la filosofía no comienza nunca, más bien ella recomienza siempre.

Otros como Van Parys, amparándose en A. J. Smet, en una de sus obras más conocidas, *Une approche simple de la Philosophie Africaine* (1993), subraya que las influencias egipcias sobre la filosofía griega, así como las tesis de Diop sobre el carácter negro de las antiguas civilizaciones egipcias no son del todo convincentes. De suerte que al hablar de filosofía negroafricana las excluye, aunque es justo reconocer que sí hace una rápida mención a la antigua Etiopía.

Pero vamos a dejar por el momento las posibles interpretaciones de este tema filosófico, para adentrarnos a analizar los dos temas que, a nuestro parecer, pasan por ser el núcleo de la discusión: el parentesco del anciano Egipto con el África negra y, en segundo lugar, Etiopía y Egipto como cuna de la filosofía.

3.1.1. El Egipto de la Negritud

Parece ser que desde los tiempos más remotos, desde Homero y Hesíodo, fueron los griegos los primeros europeos que descubrieron África a través de Egipto. Sus grandes intelectuales, filósofos e historiadores, al desembarcar en el norte de África, concretamente en Egipto, observaron que sus habitantes eran *Aithíopes*, es decir negros y, ante esta evidencia, bautizaron a todo el continente (fundamentalmente lo que se extendía al sur y a lo largo del río Nilo) con el nombre de *Aithiopía* o País de los Negros. El tono variado de la piel de los negros y su posible localización geográfica fueron bien descritos por diversos autores como Homero, Esquilo, Pindaro, Herodoto, Eurípides, etc.

Para el filósofo H. Olela es claro que en la época antigua todos los hombres negros eran llamados etíopes o egipcios por los otros hombres. Egipto en aquella época se denominaba *Sais* (fueron los griegos los que la rebautizaron como Egipto), y si añadimos el prefijo egipcio *Ma*

(que significa simplemente *de*) a Sais, obtendríamos Ma-Sais. De lo que se deduce, a juicio de este autor, que los antiguos egipcios descendían de los somalíes y los masai (que actualmente viven en Kenia y Tanzania). Nkodo Ondó está de acuerdo con esta tesis, de suerte que afirma que los negros habitantes de la zona de los Grandes Lagos, cuna de la humanidad, suben a través de las dos orillas del río Nilo hasta llegar a Egipto.

Diop, en obras como *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, que muchos otros filósofos como Obenga en *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère* y, más actualmente, E. Nkondo Ondó utilizan y desarrollan continuamente para defender sus tesis, cree probar que en Egipto durante muchos milenios reinaron faraones negros: desde Narmer, el primero y el unificador del Alto y el Bajo Egipto, pasando por Mentouhoper (XI[a] dinastía) y Thoumès (XVIII[a] dinastía) se llega a Shabaka y a su sucesor, su hermano Taharqa, el último faraón de la dinastía, conocida con el nombre específico de dinastía sudanesa. Los faraones negros reunificaron un Egipto fragmentado y poblaron su paisaje de gloriosos monumentos, creando un imperio que se extendía desde la actual Jartum, en la frontera sur, hasta el mar Mediterráneo. Estos faraones negros portaban el doble *uraeus*: las dos cobras que sellaban su legitimidad como señor de las Dos Tierras (soberano a la vez de Nubia y Egipto). Buena prueba de ello,

así lo afirman, es por ejemplo la similitud existente entre la figura de Keops, faraón de la IV dinastía y constructor de la gran pirámide de su nombre, con la de un negro típico y actual del Camerún, o la figura del faraón Séti I, padre de Ramsés II, con la de un watutsi actual, así como otras muchas similitudes que el hombre occidental no es capaz (ni está interesado en ello) de descifrar. Utilizan igualmente testimonios escritos como la oración dirigida a Sekhmet, la hija de Râ, Maestra de la Tumba, Madre del horizonte celeste, que decía así: «Escucha lo que dicen en sus propósitos los negros y los nubios: Te glorificamos, oh diosa, ¡la más potente entre los dioses! Los dioses Sesenu te adoran, así como los Espíritus que viven en sus ataúdes». Frente al milagro griego del siglo V antes de Cristo, estamos hablando de la presencia cualificada del negroafricano en torno al año 3000 antes de Cristo.

3.1.2. Etiopía-Egipto: cuna de la filosofía

El argumento se muestra evidente: si en Egipto reinaban los negros y si se puede demostrar que Egipto es la cuna de la filosofía, se concluiría que a los negroafricanos nadie les puede negar su capacidad, ni histórica ni actual, de filosofar. En el fondo, este anhelo por revisitar el origen de la filosofía no es sino una muestra más de la agudeza del *cogito de la supervivencia*. Sigamos analizando los argumentos que esgrimen para ir demostrando esta tesis.

El problema de los orígenes ha sido largamente debatido entre los historiadores de la filosofía; unos son partidarios de la tesis de la cuna Egipto-Nubia y, otros, son favorables a la tesis de Grecia. Según estos filósofos africanos se puede probar –porque existe gran documentación histórica, egiptóloga e, incluso, de la historia de la filosofía– que los griegos fueron a beber de la fuente filosófica egipcia que llevaba ya muchos siglos de existencia.

Para ello, y con ánimo de iluminar dicha discusión, se establece con claridad una distinción lingüística entre origen y comienzo. El *comienzo* hace referencia al momento del nacimiento histórico de la filosofía, mientras que el *origen* reenvía a las explicaciones plausibles que permiten emerger el comienzo. De suerte que hablar de *milagro* griego o egipcio, como si todo sucediera sin porqué, no dejaría de ser una simplificación que esconde un argumento perezoso ante lo indemostrado. Lo demostrable al día de hoy es que la filosofía es egipcia y que *comienza* en torno al año 3000 antes de Cristo en los santuarios subterráneos de Tebas (después veremos que existieron más escuelas filosóficas). Otra cosa sería el tema del *origen* que probablemente habría que buscarlo fuera de Egipto, en concreto en Etiopía. En apretada síntesis lo que vamos a analizar a continuación es la tesis emergente al revisitar el pasado africano, mediante la cual Etiopía sería el origen de la filosofía, el comienzo se encontraría en Egipto y el re-comienzo en Grecia.

A. *Etiopía: lugar de origen de la filosofía*: Etiopía es uno de los países africanos que ha podido conservar una larga tradición escrita, desarrollada en dos idiomas principales, que son: el gue'ez (la emergente lengua de Axum, conservada hoy en la liturgia) y el amhárico. Ha sido principalmente el jesuita canadiense Claude Summer, que durante muchos años fue profesor de filosofía en Etiopía, quien ha realizado un enorme trabajo de búsqueda y traducción de las antiguas fuentes sapienciales etíopes. Estas son fundamentalmente antropocéntricas, es decir centradas sobre la persona, sobre el universo de los seres humanos, sobre la vida humana… Y otros, como Olela, recogen el sentir según el cual los etíopes tuvieron un tremendo impacto en la religión egipcia.

De acuerdo con eso, su literatura escrita ha sido dividida en dos periodos separados por una larga interrupción de siete siglos. El primero se inicia en el siglo IV o V d. de C. y concluye a finales del siglo VII. Esta época es conocida habitualmente como época axumita, porque es Axum, ciudad milenaria fundada hacia el año 500 a. de C., donde florece esta intensa actividad literaria. Allí se escriben obras como *Kebre Neguest –Gloria de los reyes–*, un libro que viene a ser para Etiopía lo que la *Ilíada* es para Grecia o la *Eneida* para Roma, es decir, la epopeya nacional. El segundo periodo se inaugura a finales del siglo XIII y concluye en el siglo XVIII. De la producción literaria correspondiente a los dos periodos nos interesan únicamente las cinco obras propiamente filosóficas: *El Fisiólogo* (pertenece

al primer periodo y es una descripción de la naturaleza etíope –animales, plantas y minerales–, de donde emergerán muchos valores humanos), *El libro de los filósofos* (del segundo periodo; se trata de un peculiar tratado de moral donde se enseña la sabiduría sirviéndose de una colección de dichos compuesto probablemente por el sacerdote etíope Mikael), *La vida y las máximas de Skandas* (también del segundo periodo, y en gran medida perteneciente al *Libro de los filósofos*, versa sobre una investigación de la historia de la humanidad) y *El Tratado de Zéra Jacob* (reflexión sobre la verdad, sobre el bien y el mal, así como sobre las relaciones humanas), así como *El Tratado de Walda* (escrito por Heymat, un discípulo de Zéra Jacob y de gran interés ético). El desinterés histórico de Occidente por esta literatura filosófica se desvela al conocer por ejemplo que estos dos últimos tratados, que datan del siglo XVII, fueron publicados por primera vez en 1904 por Littman.

La pregunta lógica que se puede plantear al lector de la lista de obras etíopes de carácter filosófico es cómo se puede intentar probar el origen etíope de la filosofía con obras de siglos muy posteriores a la de los primeros filósofos griegos. Los africanos, conscientes de esta aparente contradicción, nos presentan lo que algunos –como, por ejemplo, Biyogo– han llamado *la paradoja de la anterioridad*, según la cual la lectura de pensamientos antiguos desde claves posteriores no impiden vislumbrar de algún

modo su originalidad. Por otro lado, la obra de los filósofos etíopes no tiene que ser leída únicamente desde la razón crítica postmoderna del siglo XXI; no podemos olvidar, como nos advierte Pathé Diagne, que el interés de la búsqueda reside más en el objeto que se aborda que en sus conclusiones.

La cuestión de conocer con exactitud la lógica, la física, la matemática o la metafísica de los sabios etíopes, hoy por hoy, nos desborda, pero ello no impide afirmar la existencia de un pensamiento (especialmente en el terreno ético o moral) filosófico (de tipo sapiencial) etíope anterior al egipcio y, por supuesto, al griego. El orgullo negroafricano se engrandece al participar de la idea de que si Etiopía es la cuna de la humanidad (y, por ende, del pensamiento filosófico), ella marca el límite último donde se remonta la historia humana.

B. *Egipto: el comienzo de la filosofía*: como ya se ha advertido, tras el *origen* etíope emergió el *comienzo* de la filosofía en Egipto en torno al tercer milenio antes de nuestra era. Si la filosofía etíope era de corte sapiencial, la egipcia puede ser reconocida como la *filosofía de los misterios*. Se trataba de una filosofía religiosa, cuyos sabios filósofos-sacerdotes trataban y escribían sobre el *seshat*, palabra egipcia que significa lo que está escondido, secreto… pero que no hay que confundir con lo que es inexplicable. Y, como ya los griegos reconocieron, en los textos que nos

han legado descubrimos el planteamiento de las grandes cuestiones de la ontología moderna.

Aunque no hay acuerdo total entre el número de las diferentes escuelas filosóficas del antiguo Egipto, creemos que la mayoría coincide en reagrupar en seis el complejo filosófico de *Sais* (como se conocía entonces a Egipto). No las traemos aquí por mero prurito de conocer curiosidades de la antigüedad, sino como significado probatorio de que muchos siglos antes de la emergencia del mal llamado *milagro griego* ya existía en África una auténtica filosofía. Por otro lado, la pluralidad de escuelas muestra una riqueza de matices filosóficos, sin que ello impida establecer que era común a todas estas escuelas de pensamiento una sólida teoría de la creación y de la naturaleza de los elementos básicos. Esquemáticamente nombramos las seis escuelas hoy reconocidas:

**La escuela filosófica de Tebas*: pasa por ser la que ha inventado la filosofía de los misterios y la escritura del famoso documento menfita.

**La escuela filosófica de Menfis*: pasa por ser la escuela que sentó las bases de la filosofía egipcia. En ella encontramos los dos sacerdotes más sabios de Sais: Knuphis y Pamenès. Nos han dejado el documento filosófico más denso (que presenta a Ptah como el dios de la creación frente al caos original; en otras palabras, se interpela sobre el engendramiento de los entes por un principio

absoluto), conocido como *Documento filosófico menfita* o *Textos de Shabaka*.

**La escuela filosófica de Heliópolis*: donde encontramos tres grandes maestros: Oinphis, Sekhnuphis y Psenopis. Fueron los descubridores del famoso principio del caos original: *noun*.

**La escuela filosófica de Amarna*: es muy conocida gracias a su gran maestro, el famoso poeta y filósofo Akenatón, conocido como Amenofis IV, que creó su propia ciudad Akenatón y la religión monoteísta solar. El Templo de Karnak, construido en los años 1370 a. de C., testimonia sus conocimientos en matemáticas y arquitectura. Pero sobre todo destaca la bella y filosófica composición del *Himno a Atón*.

**La escuela filosófica de Sais*: tuvo por maestro al sacerdote Sonchis y sus sacerdotes, para muchos, eran los más sabios de Egipto.

**La escuela filosófica de Hermópolis*: la menos conocido hasta el día de hoy y, por ende, la menos influyente filosóficamente.

Tres nuevos argumentos para algunos filósofos negroafricanos son pruebas fehacientes del *comienzo* filosófico del antiguo Egipto:

**El papiro egipcio, origen y fuente del saber*: el estudio de estos papiros ha sido una tarea ardua para los egiptólogos, puesto que se encuentran escritos en jeroglífico. El intento de su comprensión implica un triple esfuerzo: el de su lectura, el de la traducción y, finalmente, el hermenéutico. Son

bastantes los papiros conservados, pero destacan tanto por su antigüedad (algunos de ellos en torno al año 2600 a. de C.) como por su carácter científico (principalmente matemático, pero sin excluir la medicina o la astronomía) los siguientes: El papiro Rhind, el de Moscú, el médico de Edwin Smith, el demótico Carlsberg, el de Berlín y el de Kahun.

**Descubrimientos científicos*: es hecho ya comprobado que los egipcios han confeccionado horóscopos, nombrado planetas, señalado astros errantes, elaborado la teoría de los eclipses, etc. Hace casi 5000 años de nuestra era ya habían elaborado un calendario de 365 días; sus sorprendentes conocimientos matemáticos y geométricos permitieron construir templos y pirámides que todavía hoy nos asombran; sus técnicas de embalsamiento y momificación hablan de conocimientos quirúrgicos notables, etc.

**Algunos conceptos filosóficos egipcios*: traemos aquí cinco de ellos, por su carácter representativo: la *maat* (es el equilibrio de la armonía cósmica, de la justicia y la verdad), *isefet* (es el contrario a *maat*, reenvía al desorden o al sin orden; a la amenaza de la destrucción que hay que vencer), *djet* (el movimiento del eterno retorno), *noun* (es la causa y el fin de todos los entes; designa el Ser) y *ankh* (la vida, la vitalidad; o, si se prefiere, la invención permanente de la vida).

Todos estos argumentos llevan a la conclusión de que realmente la filosofía tiene su comienzo en Egipto. Bien es verdad que, como ya advertimos, se trata de una filosofía

de los misterios, fuertemente vinculada a la religión, pero no por ello insignificante o a-filosófica.

C. *El re-comienzo griego y su dependencia egipcia*: los mismos autores griegos reconocen la grandeza egipcia y cómo tomaron de ella numerosas enseñanzas. No es extraño, por tanto, que autores no africanos, ya en los años cuarenta del siglo XX, afirmasen que la filosofía griega, en el periodo jónico, permaneciese durante cuatro o cinco siglos estrechamente en contacto con el pensamiento egipcio. En otras palabras, los griegos no han considerado jamás a los egipcios como bárbaros, sino que por el contrario se dirigieron a ellos para iniciarse en su religión y aprender sus ciencias.

Si en la filosofía *sapiencial* de Etiopía encontramos el origen, y en la filosofía de los *misterios* egipcia el comienzo, en la filosofía *laica* de Grecia encontramos su re-comienzo más radical. Recordemos las tres grandes aportaciones griegas: la revolución científica (principalmente con el atomismo de Demócrito y la geometría de Platón), el nacimiento de la democracia ateniense y la irrupción de la filosofía en el *ágora* (frente a los templos, como se venía haciendo). Los griegos no han creado *ex nihilo* la actividad filosófica, pero sí le han dado un nuevo giro al abandonar y destruir el sistema de misterios que enseñaban los sacerdotes en los santuarios y subterráneos silenciosos y retirados que se veneraban en Egipto (herencia etíope). Frente al

oscurantismo y secretismo de la filosofía egipcia, los griegos la re-comenzaron en lugares abiertos (como el ágora) e impartida por maestros laicos. Esta desacralización de la filosofía, así como su aprendizaje público en escuelas de pensamiento abiertas a todos los ciudadanos, es lo que le va a dar su sello particular, así como un florecimiento de ideas propias a la experiencia griega de la filosofía. La filosofía griega introduce la demostración sobre un fondo laico, de suerte que ha sido capaz de separar mito, dios y *logos*. Se trata de una filosofía estrictamente especulativa. Pero la consideración de la filosofía griega desde la doble clave de *laica* y, sobre todo, de *re-comienzo* no impide a los negroafricanos reconocer que la filosofía griega ha culminado un acto inaugural, inventivo, que ha transformado la aportación egipcia creando un pensamiento original.

Pero no es el momento de analizar el pensamiento helénico, no es el objetivo de este libro, sino mostrar que el *cogito de la supervivencia* ha llevado a los africanos a revisitar su pasado histórico con ánimo de mostrar tanto su capacidad como su identidad filosófica (sin olvidar su presentación de cuna de la filosofía universal). No olvidemos que en ningún lugar brilla un pueblo como en el alma de quienes le quisieron, pues ellos estaban capacitados para ver lo mejor de él. Desde esta óptica analizaremos a continuación cómo Egipto ha influido en la filosofía griega. Lo hacemos desde una doble dirección: la presencia de griegos en Egipto y la presencia de negroafricanos en Grecia.

**La presencia de griegos en Egipto*: la historia nos recuerda el comercio floreciente existente entre Egipto y las ciudades de Jonia (muchos siglos antes del re-comienzo filosófico griego). En aquellos momentos Egipto era la gran metrópoli de las ciencias, de la religión, de la filosofía, del comercio… (por supuesto, muy superiores a las ciudades helénicas del momento). No es extraño, por tanto, que se convirtiera en un lugar de peregrinación de todos aquellos que fuesen a recibir enseñanzas de filosofía, de matemática, de astronomía, de medicina, de derecho… y que posteriormente se irían introduciendo en Grecia con sus lógicas variantes. Desde esta clave no es extraño que ya Herodoto hablase del *don del Nilo* y que, en nuestros días, Biyogo hable de la egiptomanía pasajera que experimentan todos los que van a reencontrase con Egipto. Adjuntamos en apéndice una relación, entre otras muchas existentes, de los filósofos griegos que bebieron de las fuentes africanas del Nilo[16].

**La presencia de negroafricanos en Grecia*: así como los primeros filósofos griegos fueron a aprender filosofía a Egipto, de lo que se deduce la magnífica relación existente entre ambos, es obvio creer que haya habido filósofos

[16] En el Apéndice 1 se ofrece una relación de los filósofos griegos influidos por la cosmovisión africana, extraída de Olela, H.: «Los fundamentos africanos de la filosofía griega», en Chukwudi Eze, E., *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona, 2002.

negroafricanos que aprendieran el oficio en Grecia. Aunque en la historiografia no figuran nombres concretos, sin embargo, quedan huellas testimoniales de la presencia de negros en Grecia. Así por ejemplo, Diógenes Laercio[17] señala la presencia de un negro entre los oyentes del filósofo cirenaico, Arístipo (a mediados del siglo V a. de C.), fundador del hedonismo. Relacionados con África encontramos también a Terencio Afer (195-159 a. de C.), a Zenón de Citium y, sobre todo, a Esopo, quien conservó el nombre no solo del color de su piel sino también del de su tierra de origen. Comenzó su vida en Grecia como esclavo, pero tras su liberación se convierte en el gran fabulista griego. Al reconocer que Esopo fue esclavo se puede estar tentado de presentar a los negros en Grecia como esclavos, pero sería absurdo pensar que solo hayan viajado a Grecia de esa manera. Para Nkondo Ondó, el espíritu que reinaba en Grecia implicaba que el negro nunca fuera objeto de discriminación sino más bien de *alta consideración*. De hecho fue Grecia el único pueblo europeo que en aquella época había creado un ciclo especial de arte consagrado única y exclusivamente a la negritud; este se puede apreciar en el arte del jarrón o de la jarra, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales, que hoy podemos apreciar. Incluso

[17] Laercio, D.: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II, Folio, Barcelona, 2002, p. 8.

más, se sabe que, durante muchos siglos, la moneda griega fue acuñada con efigies negras.

Todo este apartado sobre el origen etíope, comienzo egipcio y re-comienzo griego de la filosofía nos ha permitido adentrarnos en un rostro singular del *cogito de la supervivencia*. Frente a los negadores de la identidad filosófica africana, los negros intentan hacer *revenir* la historia y para ello se *apropian interesadamente* de su pasado (no en balde se habló de *la paradoja de la anterioridad*). De esta manera, el *diopismo* no solo constituyó una escuela de reflexión sino una herramienta válida para construir una filosofía anticolonial, al intentar polarizar/revisitar el nacimiento de la filosofía universal en el África negra frente a la opinión dominante de los blancos (que la situaban en Grecia). Tal vez, como decía Eboussi-Boulaga, en el tema del origen no está la clave de un pensamiento libre y constructivo para África, pero consideramos que era absolutamente necesario (si se quería captar todas las dimensiones del *cogito de la supervivencia*) pasar por este análisis para aproximarnos al filosofar africano.

3.2. Recuperar la identidad de la *raza negra*

La exaltación de la raza negra no es inocente, no es anecdótica ni casual, sino que responde a un interés filosófico. En una sociedad donde el color negro de la piel

significaba discriminación, el *cogito de la supervivencia* configuró una filosofía que proclamaba la negritud no solo como tema filosófico sino como identidad frente a los blancos colonizadores. Se trata de recuperar la identidad de la raza negra perdida. Y esto se hace frente a la raza blanca, símbolo incuestionable del dominador. En una sociedad en la que el continente africano no era un *partenaire* para Occidente sino un mero lugar de intereses, la filosofía africana, de la mano de Molefi Kete Ashante, propone la afrocentralidad (frente a su corolario dialéctico).

El *cogito de la supervivencia* había impulsado la aventura filosófica de revisitar el pasado. El africano, sintiéndose orgulloso de su historia, no duda en autoproclamarse el artífice del origen filosófico a escala mundial. La reacción no se hace esperar, el eurocentrismo quiere mantener la primacía. Y se producen publicaciones como por ejemplo la obra colectiva de François Fauvelle-Ayman, Jean Paul Chretien, C. H. Perrot… titulada *Afrocentrisme. L'histoire des Africains entre Egypte et Amériqu*e. En ella los trabajos de Cheikh Anta Diop son tratados de reconstrucciones próximas del mito. T. Obenga no duda en replicar a estos autores, publicando en el 2001 el libro *Le sens de la lutte contre l'Africanisme européocentriste*. En su misma línea se posiciona el pensamiento Nathanaël Soede al reafirmar los elementos cosmogónicos o la ética faraónica. En otras palabras, se torna necesario recuperar la identidad y la

filosofía de la *raza negra* y, por qué no, el impulso del afrocentrismo frente al eurocentrismo.

Pero antes de analizar la afirmación de la negritud como identidad, volvemos a revisitar el pasado para recuperar la identidad de la raza negra y así desvelar el paso de un mundo donde ser negro era sinónimo de privilegio (tal como se ha presentando en el apartado anterior) a una sociedad donde ser negro era una desgracia (el negro no solo cae en el olvido sino que durante siglos se le arrancó violentamente su dignidad de hombre). ¿Cómo explicar esta regresión de la humanidad y de la filosofía en África? ¿Cómo se pasó del mayor esplendor universal a ser la *terra ignota*? A nivel general se afirma que la decadencia de África fue propiciada por la avaricia de Occidente; su poderío económico-técnico-militar la llevó a comerciar con todo lo africano (desde las materias primas hasta sus habitantes). El hombre africano no fue engañado como si fuera un estúpido sino que no pudo materialmente resistirse al poderío del blanco. A nivel filosófico, que aquí es el que nos interesa, la pregunta se nos hace más radical: ¿cómo se pasó de ser la cuna de la filosofía al silencio filosófico?, ¿del mantenimiento y cuidado de centros de saber como la biblioteca de Tombuctú –con 30 000 volúmenes– a la práctica carencia de publicaciones? Tres explicaciones nos deja Biyogo: primera, la filosofía se encontraba en las minoritarias manos de los sacerdotes, no en la generalidad del pueblo; en segundo lugar, tras los

grandes imperios de la antigüedad, como el etíope o el egipcio, se produjo una ruptura entre la ciencia y la religión, perdiéndose no solo el equilibrio en el pensamiento sino la irrupción de una auténtica y empobrecedora esquizofrenia cultural y, en tercer lugar, África optó por relacionarse con el mundo de modo *estético*, abandonando otro tipo (como el científico-técnico) de reflexión filosófica. Triple razón que en brevísima síntesis recoge la apuesta del pueblo negroafricano por la religión y el arte frente a la técnica, la cual es la que ha conquistado el poder del mundo (y por la que Occidente ha optado). Estas razones, y a riesgo de ser mal interpretado, son atestiguadas por el lamento del filósofo Diop cuando afirma que la tradición iniciática africana degrada los pensamientos científicos que se transmiten desde épocas muy antiguas en lugar de enriquecerlos con el tiempo. Esta sentencia, sin embargo, no permite ignorar, como nos recuerda Mveng, la gran acogida socio-cultural de la iniciación tradicional, considerada como la gran escuela en que el hombre aprende lo que es la vida y lo que es la muerte, es decir, la verdad sobre el propio destino.

Este encuentro/choque de África con Occidente en la aurora de los tiempos modernos ha sido descrita por Eboussi-Boulaga, en obras tan paradigmáticas como *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, como la experiencia, para el África negra, de una derrota total y de una desarticulación completa de los principios de su

existencia. De suerte que esta derrota total, desde hace cuatro siglos, se ha convertido no solo en el imaginario colectivo del pensar filosófico negro sino incluso en el desafío de su existencia. Como respuesta a esta experiencia denigratoria hasta límites inimaginables (cosificándole para convertirle en esclavo) el negro se autodefiende, lucha por la vida, más aún por la supervivencia. Y, desde el nivel intelectual –que es el que aquí nos interesa–, fuerza al negro no solo a hacer revenir su dignidad (perdida o arrancada por la fuerza) sino incluso a filosofar creativamente. Para ello revisita interesadamente su pasado con ánimo de mostrar que cuando Occidente históricamente les negaba o minusvaloraba su realidad antropológica, esos mismos negros eran capaces incluso de hacer filosofía.

En esta línea de reflexión se sitúa Molefi Kete Ashante, filósofo americano negro que enseña Africología en Temple University. Es el artífice del concepto *Afrocentricity* que lanzó en 1996, inspirándose en Cheikh Anta Diop (a quien considera el padre del afrocentrismo). Con sus obras *Afrocentricity and Knowledge*, *The Book of African Names*, *Painful Demise of Eurocentricity*, etc. pretende devolver la dignidad a los negros y preparar un camino de autodeterminación del pueblo negro para la sociedad del futuro. Afrocentricidad es el nombre del principio que instruye, cuando perseguimos o elaboramos conocimientos de (o sobre) los pueblos africanos, para que *centren* siempre su enfoque en normas extraídas del *sistema cultural*

africano, en el que Ashante ha reclamado la participación de *todos* los pueblos africanos. El núcleo de la afrocentricidad es el *Njia*, o sea la expresión colectiva de la cosmovisión afrocéntrica basada en la experiencia histórica del pueblo africano. Esta filosofía afrocéntrica empieza por valorar lo más inmediato: ¿los africanos (en este caso, los negros) ocupan el lugar principal de la reflexión? Se trata de reconquistar la propia conciencia colectiva (como por ejemplo, reclamando Egipto, descifrando antiguos textos de Nubia, etc.) y para ello establece cinco niveles: reconocimiento de la piel (la negra), reconocimiento ambiental (la negritud vinculada a la discriminación y abuso), conciencia de la personalidad (el arte, la tradición…), interés-preocupación (por los problemas de los negros) y afrocentricidad (se llega a ella cuando la persona se transforma completamente, alcanzando un nivel de conciencia que le compromete a luchar por la propia liberación de la mente). El afrocentrismo no consiste por ello en combatir a Europa o a los europeos, sino a la ideología del eurocentrismo. Se trata, como afirma Clarence E. Walter en su obra *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrism*e (2004), de pensar Europa y África desde sus pluralidades, sus heridas, sus espiritualidades, sus diversas filosofías y culturas. África posee su propia cultura y Europa a su vez una cultura propia; pero lógicamente no se debe caer en una oposición binaria. La convicción de la incapacidad de una metafísica de la identidad no impide sin embargo

a la propuesta afrocentrista dejar un claro espacio al reconocimiento de la raza y la cultura negra. Bathélemy Adokounou, en su artículo titulado *Poids de l'histoire sur la race noire et Pastorale de l'Église de'Afrique* (2003), insiste, en esta misma lógica, en reconstituir la conciencia de la raza negra (es decir, partir sistemáticamente de la raza negra) puesto que ello permitirá reencontrar la dignidad perdida. Por todo ello, de alguna manera, la única filosofía del afrocéntrico es la *africalogía* o *afrología* porque solo se guía por normas arraigadas en los valores sociales, políticos y económicos del pueblo negro (frente al blanco).

Desde estas intuiciones, los filósofos africanos se sumergen en un segundo modo de revisitar el pasado: la búsqueda de modelos de referencia. Proponemos tres personajes históricos que la filosofía africana ha rescatado y presentado como modelos ejemplarizantes de su quehacer histórico:

–*Juan Latino*: probablemente nacido en la actual Guinea Ecuatorial en 1516, llegó a España en 1528 con doce años. Tanto su madre como él fueron vendidos como esclavos a la casa de doña Elvira (hija de Gonzalo Fernández de Córdoba, el gran capitán). En 1530 su ama se trasladó a Granada, y Juan Latino fue con ella. Se encargó de llevar los libros escolares del hijo del gran capitán (futuro duque de Sessa). Pero Juan Latino no solo se ocupó de acarrear los libros de su amo, sino que le interesó leerlos y, habiendo progresado más que su amo, sería

posteriormente su preceptor. Los dos estudiaron humanidades en la escuela catedralicia y, más tarde, en la Universidad de Granada. La facilidad, brillantez y el tono culto en el habla y en la escritura de la lengua latina hizo que Juan de Sessa (el nombre relacionado con su amo) adoptara el de Juan Latino. Al superar el grado de bachiller, empezó a saborear su fama no solo por su erudición, sino también por su agudeza, sus ocurrencias y bella voz. Tocaba el órgano, el laúd y la guitarra y otros instrumentos curiosos (posiblemente africanos). Esta doble faceta (intelectual y musical) le abrió de par en par las puertas de los salones más elegantes. En 1549 tuvo una niña con la hija del duque de Sessa, a la que enseñaba latín, a la que pusieron de nombre Juana. En 1556 llegó a licenciado, en 1557 accedió al puesto de profesor de latín en la Universidad de Granada y, en 1565, pronunció en latín el discurso de inauguración del año académico. Al final de su vida llegó a catedrático de esa universidad. El hecho de que un esclavo negro llegase a catedrático y alcanzase una gran fama tanto como poeta como en el dominio del latín, nos habla de su brillantez intelectual. No se conserva ningún escrito suyo, pero se sabe que mantuvo una carrera imparable de triunfos y sin obstáculos, que hasta el mismo Cervantes en el *Quijote* reconoce cuando dice en los preliminares de su primera parte: «Pues al cielo no le plu- / que salieses tan ladi- / como el negro Juan Lati-, / hablar latines rehu-». El maestro Juan Latino fue en efecto el «espejo

general de gramática», como escribió Ambrosio de Salazar en 1615, y una de las «Glorias de la Universidad de Granada», como lo calificó Antonio González Garbín, en 1886.

–*Antoine-Guillaume Amo*: la forma alemana de su nombre es Anton Wilhelm, mientras que en latín es Antonius Guilielmus Guinea-Afer, que significa: «Antoine Guillaume Amo, el africano de Guinea». Nació en 1703 cerca de Axim, en la actual Ghana. Vino en 1707 a Ámsterdam y sirvió después como regalo al duque Anthony Ulrich von Brauschnwig-Wölfenbüttel, quien, a su vez, se lo traspasó a su hijo Anthony Wilhem. En 1708 fue bautizado en la iglesia luterana con los nombres de su amo; en 1727 se matricula en la Universidad de Halle, donde en 1729, con su disertación *De jure maurorum in Europa*, que se ha perdido, fue promovido a candidato-doctor en jurisprudencia. En 1730 se matriculó en la Universidad de Wittenberg y, en aquel mismo año, alcanzó el grado de doctor en Filosofía. En 1734 fue habilitado como profesor en esa área. En 1736, volvió como docente privado a la Universidad de Halle, donde enseñó psicología, filosofía, derecho natural y sistema decimal. Su influencia intelectual fue tan grande que, entre 1729 y 1739, dos revistas alemanas dedican un estudio a su obra. Estuvo en varios países europeos impartiendo conferencias, e incluso se sabe que fue una temporada a Berlín como consejero de la corte del Rey. En 1753 regreso a Ghana, su patria. Allí, vivió como ermitaño y adquirió fama de adivino. No solo fue filósofo

y pedagogo, sino también médico y matemático. Curiosamente no sabemos nada ni de la fecha ni del lugar donde murió.

Entre sus publicaciones, que no pasaron desapercibas en Europa, destacamos: la ya mencionada *De jure maurorum in Europa*, puesto que a pesar de haberse perdido, se conserva en la Universidad de Halle un resumen de la tesis y en ella, disertando sobre el derecho de los africanos en Europa, demuestra que el Negro no es simplemente un pequeño buen salvaje, perteneciente al escalón más bajo de las razas humanas, sino que es un ser dotado de razón como cualquier otro hombre. Su tesis de doctorado, *Humanae mentis apatheia*, donde polemiza contra la corriente europea del idealismo (Amo se definía como realista); y *Tractatus de arte sobrie et achúrate philosophandi*.

–Beatriz Kimpa Vita: se trata de una profetisa del reino Kongo cuyo mensaje y resplandor, al alba del siglo XVIII, la convierte en un notorio precedente filosófico. En medio de una sociedad colonial feroz y opresiva; en medio del espanto del gran crimen contra la humanidad que fue la trata de negros y frente a la deriva de un cristianismo cuyos mensajeros traicionaban la intención de Cristo, Beatriz impuso la visión africana de la fe cristiana.

Mientras que su reino Kongo esperaba una renovación de energías gracias a sus relaciones con Portugal, todas sus esperanzas se hundieron ante la implacable realidad de la explotación y la destrucción que impusieron los

amos blancos. El próspero y vivo reino se había convertido en la sombra de sí mismo, en un campo de ruinas y en una tierra de desolación. Su capital había perdido el esplendor y el brillo. Los conflictos mortales habían dividido el reino contra sí mismo, en clanes antagónicos y facciones fratricidas. La trata lo había vaciado de sus fuerzas vivas y de su energía creadora. En suma, el reino Kongo tenía una profunda necesidad de renovación, y a este proyecto de vida se consagra Beatriz Kimpa, una muchacha de apenas veinte años, que lo hace en fidelidad a su fe cristiana. Desarrolló una dinámica carismática inspirada por una espiritualidad de compromiso radical con una corriente espiritual que desarrolla actitudes emocionales que desembocan en trances místicos. Esta profetisa del reino Kongo desplegó una cuádruple lógica:

a) La lógica del rechazo: en un momento en el que era evidente la sumisión del negro frente al poder colonial, esta mujer se levantó para tomar la antorcha de Cristo y decir *no*. Según ella, no había que plegarse ante los que habían convertido el cristianismo en un comercio para los negreros y en un potente somnífero para el pueblo africano.

b) La lógica de la resistencia: en un momento en el que toda resistencia aparecía como un suicidio puro y simple, Beatriz Kimpa abrió la vía a la única resistencia que contaba verdaderamente en semejante situación: la resistencia interior que se manifiesta como una fuerza movilizadora de toda la comunidad. En Beatriz se encarnó lo que

hemos llamado *aculturación liberadora*, a lo que los poderosos de su tiempo iban a calificar de paganismo y brujería.

c) La lógica de la liberación: en un momento en el que todo apuntaba a la esclavitud y sumisión, Beatriz se convirtió en el símbolo de la liberación y de la encarnación de una libertad que se asume en la lucha a fin de salvar el honor de Dios y el honor de Cristo.

d) La lógica del martirio y de la entrega absoluta de la propia vida: en un momento en el que era irresistible la tentación de padecer la trata y la esclavitud, Beatriz escogió el camino de una muerte que pudiera ser fecunda y fecundante para su pueblo. Fecunda, por su arraigo en la lógica del martirio y de la entrega de sí misma a los otros; fecundante, por los gérmenes de ideas nuevas que podía sembrar en las conciencias, en los espíritus y en las imaginaciones.

Tras ser acusada de brujería por las fuerzas opresoras del momento, ser condenada a muerte y quemada viva en la pira, Beatriz del Congo pasó a ocupar en el imaginario africano un lugar en el centro de irradiación espiritual y energía vital. De alguna manera es una precursora del pensamiento vital de África.

3.3. *African personality*

Los tres ejemplos del apartado anterior nos muestran la sagacidad y audacia del negro por sobrevivir en tiempos

realmente adversos. El paso de los siglos no les ha hecho justicia, pero su huella significa que en África nunca se ha abandonado ni ignorado el quehacer filosófico. Antes bien, este quehacer filosófico nos obliga a dar un paso más, revisitaremos a continuación la lucha por la supervivencia en el contexto propiamente colonial. Se trata de una lucha por la identificación de sí mismo como ser y como persona, la lucha por salir de la *nada* a que la era colonial redujo a los pueblos africanos. Actos y palabras, individualmente u organizados, en asociación o movimiento, todo vale para afirmar la humanidad integral del negro. Es como si el negro-africano quisiera decir alto y fuerte, claro y firmemente: «Yo, negro-africano, soy un hombre, como cualquier otro hombre».

El *cogito de la supervivencia* les enfrentaba a preguntas como: ¿qué significado tiene la experiencia colonial para el destino del hombre negroafricano?, ¿de qué modo podemos superar el foso que, en virtud de la misma aparición de Occidente en la trayectoria vital de África, separó el África llamada tradicional del mundo negroafricano de hoy?, ¿a partir de qué bases deberíamos pensar y construir hoy el futuro del continente africano?

Fruto de esta reflexión surgirá la corriente de pensamiento *ideológica*, en la que podemos agrupar a la mayoría de los negroafricanos intelectuales o líderes políticos que se condensan en conceptos como *African personality*, panafricanismo, negritud, humanismo africano, socialismo

africano, socialismo científico, concienciación y autenticidad. Todos pretenden corregir la situación política y cultural de los pueblos de África bajo las condiciones de imperialismo, esclavización y colonización por parte de Europa.

African personality (Personalidad africana) es un movimiento que tiene como uno de sus objetivos prioritarios terminar con la esclavitud. Nació en Inglaterra en 1772, por la acción de Lord Mansfield, y se concluyó en Estados Unidos, en el plano legal en 1863, bajo el impulso que le concedió el presidente Lincoln. Sin embargo, por una parte, los textos de la ley no fueron puestos inmediatamente en práctica y, por otra, los traumas originados por la esclavitud no se acaban de forma inmediata. Es en este ambiente cuando, frente a la ideología dominante de la Europa colonizadora, algunos líderes e intelectuales negros reaccionan, notablemente los descendientes de esclavos que han regresado de Norteamérica, así como algunos autóctonos de los territorios ocupados por los ingleses en el golfo de África de la antigua Guinea (de los franceses), que en la actualidad son Liberia, Sierra Leona y Ghana. Algunos de estos líderes/filósofos son Edward Wilmot Blyden, James Africanus Beale Horton, James Jonson, Alexander Crummel, John Mensah Sarbah o Joseph Casely Hayford.

Recordamos que son hijos directos de la irrupción de la modernidad en la sociedad y, por ende, en la filosofía (viven a caballo entre el siglo XVIII y XIX). Y por ello, es lógico afirmar, en brevísima síntesis, que el problema filosófico que este

grupo tenía que afrontar era la elección entre modernidad y tradición africana. Vamos a analizar a continuación a tres de estos representantes, así como las tres posiciones filosóficas posibles, frente al tema indicado: Blyden opta por la tradición africana, Horton por la modernidad, y Hayford intenta superar esta problemática sugiriendo que la tradición africana no es necesariamente incompatible con la modernidad.

3.3.1. Edgar W. Blyden (1832-1912) y su apuesta por la tradición africana

Antes de adentrarnos en su vida personal creemos importante mostrar el contexto que le tocó vivir. En las últimas décadas del siglo XVIII se forjó en Gran Bretaña un fuerte movimiento abolicionista, que encontró su origen en una sentencia dictada en 1772: «tan pronto como cualquier esclavo [hacía referencia a los negros] ponga sus pies en tierra inglesa, se convierte en libre». Gracias a este veredicto en torno a 14 000 negros que vivían en Gran Bretaña adquieren su libertad. Pero este ideario abolicionista pasa a América, a África e incluso a Asia, creándose tanto un movimiento como un sentimiento de solidaridad con la raza negra y, especialmente, con los esclavos. Entre los grandes intelectuales abolicionistas, que expresaron con fuerza esta ideología africana de liberación, destaca Blyden. A él debemos el concepto de *African personality*, concepto que quiere ser una apología del África y una defensa de la

humanidad del africano. Dicha expresión la utilizó por primera vez en una conferencia impartida en Freetown en 1893. En su pensamiento ese término tenía una fuerte connotación racial. Pretendía con este concepto devolver la conciencia y el orgullo de la raza negra. El influjo de Blyden en la filosofía africana anglosajona ha sido enorme.

Nacido el 3 de agosto de 1832 en Santo Tomás, una isla de la Antillas danesas, Blyden es enviado en 1850 a los Estados Unidos a continuar sus estudios. Pero ningún centro le admite, por su condición de negro. Gracias a la New Cork Colonisation Society marcha a Liberia y entra en el Presbyterian High School de Monrovia. En 1858 se hace ministro del culto presbiteriano. En 1860 comienza su enseñanza en el Liberia College, del que posteriormente, asumirá su presidencia entre 1880 y 1883. Viaja por Egipto y Medio Oriente y, después de un tiempo de exilio en Freetown (Sierra Leona), se convierte en ministro plenipotenciario de la Court Saint James de 1877 a 1879. Se presentó varias veces a las elecciones presidenciales de Liberia, pero nunca fue elegido. Retirándose de la vida pública en 1909, murió en 1912. Nos deja una abundante obra, cuya temática casi exclusiva es la raza negra. Sus dos obras más importantes son: *Justificación de la raza negra* (1857) y *Cristianismo, Islam y el Negro* (1887); pero también nos dejó: *Los negros en la historia antigua*, *África y los Africanos*, *La raza africana*, *La influencia nefasta de las religiones cristianas sobre el Africano*, *Los fines y los métodos de una educación liberal para los africanos*, etc.

Este autor afirma que África no es ni puede ser comprendida por los europeos, puesto que están imbuidos de prejuicios (alimentados por historias de aventureros, misioneros y lecturas tendenciosas) acerca de la inferioridad de los negros sobre los blancos. Solo el africano puede explicar y hacer comprender lo que es y quién es él. En su obsesivo anhelo por ver la raza negra liberada de servidumbres históricas, fustiga sin piedad el cristianismo en cuanto religión extranjera. No solo no es compatible ser negro con ser cristiano (puesto que sería arrancar al africano su especificidad), sino incluso que es necesario preservar a los pueblos del interior de África (los únicos incontaminados por el blanco) de todo contacto con el occidental. A pesar de vivir en una sociedad de corte todavía esclavista y de clara superioridad frente al negro, Blyden cree que la raza negra jugará un rol crucial en la historia de la humanidad (a ejemplo del que jugó Egipto –con los grandes Padres de la Iglesia– cuando el cristianismo se hundió en Jerusalén), al ser en el futuro la reserva espiritual del mundo (frente a un Occidente cada vez más materializado).

La filosofía de Blyden influyó notablemente en el corazón de la administración europea precolonial y paternalista del África del oeste entre 1870 y 1900, y muchos de sus puntos de vista como el orgullo racial, el panafricanismo, la unidad africana, la autenticidad… se convirtieron en puntos capitales de los programas de líderes africanos hasta el día de hoy. Por esta razón, el análisis de su evolución/producción filosófica será más amplio que el de otros autores.

Para bien comprender este gran filósofo africano, el llamado *padre de la personalidad africana*, vamos a analizar su pensamiento o doctrina filosófica, en tres momentos:

A. *Blyden como abolicionista cristiano*: en su primer periodo intelectual y político cree en la doctrina abolicionista cristiana; es decir, que la esclavitud forma parte del plan providencial de Dios. De aquí se deduce incluso que gracias a la trata de negros transatlántica, los esclavos africanos han adoptado el cristianismo y, de esta manera, los que han regresado a África pueden contribuir al renacimiento de este continente y de los africanos que viven en él. Gracias al cristianismo, la pretendida maldición de Canaán –hijo de Cam, el ascendiente de los pueblos negros– que legitimaba la esclavitud podrá ser rota (Gn 9, 22-27).

Blyden cree también que gracias a la propagación del mensaje cristiano y de la educación, la división entre los autóctonos africanos y los *hermanos exiliados* será resuelta. La religión cristiana y el estilo de vida de los cristianos puede salvar al negro. La vida salvaje del africano debe, por tanto, ser reemplazada por la civilización que aporta el cristianismo.

Apoyándose en esta convicción, considera que el tiempo de la esclavitud se va acabando. Gracias a la conversión al cristianismo, no hay necesidad de mantener la esclavitud, puesto que no solo es inhumana sino contraria al mensaje evangélico de Jesús.

Blyden trabaja en aras de la reunificación de todos los pueblos negros del mundo entero. Piensa que los negros de todo el mundo comparten una misma comunidad de destino, en función de su origen africano, y juntos deben trabajar para establecer la liberación y la promoción. Es lo que él llama el *pan-negrismo ideal* o la causa del *pan-negrismo*, *pan-negritud* o *pan-africanismo*.

De lo dicho se deduce que el militante del panafricanismo y el abolicionista cristiano adoptan casi idéntica visión sobre África: la de un observador extranjero; estos analizan este continente desde fuera, es decir a partir de Europa y especialmente desde Estados Unidos, donde el negro es considerado como servidumbre/esclavo.

B. *Blyden el Africano*: en este segundo periodo de su vida, Blyden toma sus distancias respecto de la doctrina cristiana que sostenía el movimiento abolicionista. En este momento nuestro filósofo conoce el África profunda, sus formas de vida y su cultura, gracias a su trabajo educativo y misionero entre los autóctonos liberianos, a sus viajes por África, especialmente por Egipto y, sobre todo, por el estudio. No podemos ignorar que dedicó grandes esfuerzos al estudio de la historia africana así como a sus diversas culturas; estudio hecho con pasión y dedicación, como lo demuestra el esfuerzo que hizo por aprender árabe.

En este momento, cree en la vida africana, en el estilo de vida africana o, si se prefiere del *alma africana* que

posteriormente tanto se desarrollará en los teóricos de la Negritud. Contrariamente a sus primeras convicciones, considera necesario preservar a África del influjo de la cultura extranjera, especialmente del cristianismo. Y desde esta clave es desde donde se tiene que abordar la idea sobre la que se edifica el movimiento *African personality*.

C. *African personality y sus implicaciones*: podemos polarizar en tres las implicaciones de este gran proyecto filosófico que tanto influjo ha tenido:

–*La plaza y el rol de la raza en la providencia divina*: para Blyden, la raza es una realidad de la creación, Dios ha creado a la humanidad diversificándola por razas y pertenecientes a unidades distintivas. En su conocida obra, *África y los africanos*, afirma que cada raza tiene sus propios talentos, así como su carácter individual, su libertad e independencia. Desde esta convicción, exhorta a sentir la música del mundo, donde cada raza debe dar su sonido diferente, al tiempo que necesario, a la gran sinfonía que entre todos componemos. Considera que existen en su época histórica algunos sonidos que todavía no se han producido, o se escuchan muy difícilmente, como el que tiene que producir la raza negra; y que solo los Negros pueden dar. Por consecuencia, y en coherencia con su aportación a la sinfonía mundial, Blyden se encontraba orgulloso de su raza Negra, de llamarse *Negro* e insistía en escribir este término con una *N* mayúscula.

–*La autenticidad*: el *Negro*, consciente de su identidad y orgulloso de su raza, debe procurar ser auténtico; es decir, manifestar y desarrollar en todas las dimensiones de su vida la enorme riqueza de la personalidad o identidad africana. No es extraño que Blyden repitiera sin cesar a sus hermanos negros que si el africano abandona su personalidad no tiene nada más que ofrecer al mundo. El africano necesita avanzar gracias a sus propios métodos, que son distintos de los europeos.

Este pensamiento de Blyden ha llegado hasta hoy con enorme vigencia, alimentando por ejemplo el debate sobre *la política de la autenticidad*, promovido en los años setenta por Mobutu en el Zaire (hoy la R. D. del Congo), e imitado en el Chad en la llamada Revolución Cultural de 1973, por el entonces presidente de la República Democrática del Chad, François Tombalbaye. Preguntas como ¿qué significa realmente ser auténtico cuando la humanidad es una y se debe vivir con los otros? ¿La autenticidad es sinónimo de retorno al África precolonial y huida de la modernidad? ¿Puede el cristianismo tener vigencia con la autenticidad de la sociedad africana?...[18]

–*Derecho a la diferencia cultural*: esta tercera implicación aparece bastante tarde en la reflexión de Blyden y es consecuencia de una radicalización de los puntos anteriores (algunos hablan de una forma de integrismo). Este filósofo

[18] Sobre el concepto de *autenticidad* ver el Apéndice 2.

percibe la identidad cultural africana en manifiesto contraste con la identidad cultural europea, esta última es descrita como ruda, individualista, competitiva, agresiva, no religiosa y materialista. Por el contrario, la cultura africana es pacifica y religiosa; es decir, adopta una vía *romántica* de la personalidad africana y de la sociedad africana tradicional. Y lo que afirma de la cultura, lo aplica de forma inmediata a la diferencia entre el europeo y el africano.

Este integrismo le llevó a Blyden a oponerse a la llegada de inmigrantes negros americanos a África, así como a rechazar a los mulatos como pertenecientes a la raza negra e, incluso, a prohibir el matrimonio interracial. En el sector educacional, proponía que los africanos fueran enseñados únicamente por africanos y en base a sus instituciones/cultura tradicional; por el contrario, en cuestión política y comercio reconocía la buena gestión de los blancos.

3.3.2. James Africanus Beale Horton (1835-1883) y su apuesta por la modernidad

Nacido en Gloucester en 1835 (Sierra Leona), de padres esclavos recapturados (se encontraban en unas condiciones infrahumanas cuando fueron liberados de un barco negrero). Tras la liberación, la familia de Horton alcanzó el estatuto jurídico de personas libres y él fue educado por los misioneros cristianos. Tras sus estudios en Freetown (Sierra Leona), tuvo la suerte de ir a estudiar

medicina a Londres con el fin de servir al ejército inglés en el África del Oeste.

Al dejar Londres para ir a Edimburgo, para continuar sus estudios de medicina, añade a su nombre el epíteto *el Africano* (*Africanus*, en latín). Tras terminar sus estudios, regresa a Sierra Leona para ejercer como médico en el ejército inglés. Con el ejército viaja mucho por el Golfo de Guinea ampliando sus estudios de geología, economía, política, sociología… Cuando se jubiló del ejército, emprendió una gran carrera comercial en Freetown, fundando el primer banco comercial del África del Oeste (The Comercial Bank of West Africa). Muere en 1883, a los 48 años de edad.

Nos ha dejado dos libros: *Los países del oeste africano y sus pueblos* (1868), que contiene una gran contribución a la cuestión de la raza negra, especialmente en el capítulo titulado: «La plaza del negro en la naturaleza». Y *Cartas sobre la condición política en la Costa del Oro* (1870).

En cuanto a su pensamiento, descubrimos a un filósofo que rechaza los argumentos racistas por medio de las ciencias médicas y biológicas (apuesta nítidamente por la razón/ciencia moderna). En aquella época eran muchos los que recurrían a la religión para probar la inferioridad de la raza negra. Frente a ellos, Horton, como médico que era, prueba que biológica y médicamente esta tesis no tiene fundamento. Por el contrario, la naturaleza es una y común a todos (textualmente dice: *Natura una et communis*

omnium est), y son los factores externos (como la ciencia, la técnica, la industria…) los que han propiciado un mayor desarrollo de civilización en la raza blanca. Horton, sumido en el optimismo de la modernidad, cree que en breve la raza negra se va a igualar con la raza blanca (como la misma naturaleza lo quiere).

Para ello, es necesario mejorar la educación y, fiel a esta convicción, crea una universidad en Freetown, así como el primer banco africano. Promueve también el sistema electoral y exige un buen gobierno para capitanear la sociedad de África.

3.3.3. Joseph E. C. Hayford (1866-1930) y su apuesta por una integración de la sociedad tradicional con la modernidad

Este jurista y gran político, nacido en la actual Ghana en 1866, realizó sus estudios de derecho en la Universidad de Cambridge. En su vida profesional fue periodista, lo que combinó con su vocación de político (con una gran influencia en su sociedad). De hecho, es uno de los mejores teóricos políticos del África Occidental de la primera mitad del siglo XX. Su famoso discurso sobre «La unidad africana en el sentido de una asociación política de territorios africanos» se convirtió en una referencia obligada en el mundo del derecho político durante décadas.

Entre sus escritos encontramos: *Las instituciones indígenas de la Costa del Oro* (1903), *Etiopía desligada: estudios*

sobre la emancipación de la raza (1911), *La verdad sobre la cuestión del hacendado fundacional en el África del Oeste* (1913) y *El África del Oeste unida* (1919).

En su pensamiento destacamos dos ideas motrices:

–*La importancia de la palabra africana y la construcción de una nación*: Hayford, tras el estudio de los procedimientos políticos de las etnias *ashanti* o *fanti*, prueba que los sistemas políticos tradicionales (en virtud del ejercicio de la palabra y el diálogo) tenían sus propios mecanismos de control sobre el poder de un monarca absoluto, evitando de esta manera el riesgo de un uso abusivo de poder de un individuo concreto sobre todo el grupo.

La nueva elite de africanos (que son los hijos educados de la nación) no pueden de ningún modo desinteresarse de los problemas de su nación, ni tampoco enzarzarse en problemas de divisiones tribales como entre los *ashantu* y los *fanti*; por el contrario, el esfuerzo tiene que orientarse a crear la unidad de la nación o, si se prefiere, la conciencia de una nación donde *ashanti* y *fanti* establecezcan una unidad.

–*La autenticidad*: pide a los africanos revisar su herencia, su pasado y tradiciones para, desde el pasado, construir un presente que configure un futuro en común. No es posible crecer en sociedad si no aportamos lo que ya tenemos dentro de nosotros mismos (de ahí, la autenticidad). Para Hayford, gracias a África es como la regeneración espiritual, así como la humanidad, se hará presente de forma plena en nuestro mundo. En otras palabras, la sociedad tradicional africana

vivida auténticamente e iluminada por la modernidad es clara muestra del modelo de humanidad/sociedad pleno.

3.4. El panafricanismo

Ya hemos analizado, principalmente a través de Blyden, la aportación a la filosofía africana hecha por los *hermanos exiliados* (a medio camino entre Inglaterra y África del Oeste –colonias inglesas en ese momento–), ahora dirigimos nuestra mirada a lo que hemos llamado el *África de la diáspora*, es decir: América del Norte y sus islas adyacentes. Encontramos aquí otro foco de producción filosófica (al igual que los anteriores, con claros tintes políticos) y que participan igualmente de la proclamación de la negritud como identidad. El movimiento *panafricanista*[19] busca unir

[19] El *panafricanismo* fue una tradición ideológica y política organizada, y un movimiento que surgió a finales del siglo XIX, impulsado por una conferencia *pan-africana* que Henry Sylvester Williams, un hombre de leyes de Trinidad, dio en Londres (1900), donde se reunieron representantes de las Antillas, así como negros que vivían en Inglaterra y América. Más tarde, el panafricanismo recibió el impulso de W. E. B. Du Bois, erudito activista afroamericano y adalid por excelencia de los intereses de los africanos y de las personas de origen africano. Las primeras manifestaciones de la tradición fueron una serie de conferencias (Londres, 1900) y congresos (París, 1919; Londres-Bruselas, 1921; Londres-Lisboa. 1923; New York, 1927; Manchester, 1945; Dar es Salaam, 1974, fue el primer congreso en suelo africano) que reclamaban a los africanos y a los individuos de ascendencia africana

a los Negros para liberarles de las diferentes formas de opresión que, incluso después de la esclavitud, experimentan cada día. Si es verdad que no encontramos en este movimiento verdaderas teorías o síntesis filosóficas, en el sentido técnico del término, su inclusión en esta introducción a la filosofía africana está claramente justificada a un doble nivel: primeramente porque es clara expresión de un pensamiento emergente del *cogito de la supervivencia* y, en segundo lugar, puesto que en sus reflexiones se encuentran ya los principales temas filosóficos de la filosofía africana del futuro (del hoy). En esta corriente panafricanista destaca con luz propia Du Bois, pero no podemos obviar un apunte sobre Garvey, Price-Mars así como del movimiento norteamericano conocido como Renacimiento negro, puesto que de esta manera queda recogida convenientemente la corriente filosófica de esta África de la diáspora (desde finales del XIX hasta mediados del XX).

3.4.1 William Edwards Burghart Du Bois (1868-1963), el padre del Panafricanismo

Nació en Great Banington (Massachusettes, EE.UU.), el 23 de febrero de 1868. Realizó sus estudios universitarios

---

que se unieran en una lucha organizada para liberar este continente del colonialismo europeo y a los africanos de cualquier parte de la dominación y la insidiosa discriminación del racismo.

en Fisk, Harvard y Berlín. Fue el primer negro elegido como miembro del Instituto de las Artes y Letras de Estados Unidos. Frente a la tendencia ideológica de que el negro tendría que regresar a África en aras de su identidad, y de esta manera aportar lo mejor de sí mismo al continente africano, Du Bois consideraba que el negro que vive en Estados Unidos tiene que integrarse en esa misma sociedad. Sin embargo, este filósofo aceptará la invitación de Kwame Nkrumah en 1961 para ayudar en la redacción de la *Enciclopedia Africana*, y en Ghana morirá –curiosamente nacionalizado ganeano– el 27 de agosto de 1963. No podemos ignorar tampoco un dato clave en su biografía: la ayuda que prestó para la creación en 1905 la Asociación Nacional para la promoción de los pueblos de color.

Entre sus muchas obras destaca su tesis doctoral: *La supresión de la trata negrera transatlántica: 1638-1870*, defendida en Harvard en 1876; así como *Almas negras* (1903) que se convirtió en una auténtica biblia para la escuela militante de protesta y plataforma teórica para el posterior Movimiento del Renacimiento Negro.

Fue el apóstol negro de la no violencia, intelectual (estudió filosofía y a punto estuvo de dedicarse profesionalmente a ello) y burgués; se dirigió en primer lugar a la elite intelectual negra y, posteriormente, apoyado en la acción de los sindicatos, reivindicó que no se trataba solo del deseo de nacer de nuevo a su propia historia, sino de reasumir esta historia como la única posibilidad de existir

sin alienarse, sin perderse a sí mismo en una asimilación/adaptación mortal al orden del mundo impuesto por los blancos.

Du Bois fue el padre fundador del *radicalismo negroamericano*, corriente que en un primer momento iba dirigida contra el *gradualismo* (adaptacionismo ficticio en aras a un objetivo liberacionista) de B. T. Washington[20], el cual, negando al hombre negro la autonomía del destino, subordina su devenir a la aprobación del blanco. Pero principalmente es conocido por ser el impulsor del *panafricanismo*, que tuvo su acta de nacimiento en el congreso de Londres de 1900 y que tendría un enorme influjo posterior, potenciando incluso la organización de varios congresos. En ellos, una de las ideas clave era la obtención del principio

[20] Este ideólogo sudista –negro (mulato) y fundador en 1881 del primer colegio para negros en uno de los estados más racistas y segregacionista de Estados Unidos, como es el de Alabama– que sufre la injusticia hecha a los negros, tanto antes como después de la esclavitud, ambiciona poner fin a esta situación por medio de la formación. En su pensamiento no podemos encontrar amargura o espíritu de revancha, sino, por el contrario, el anhelo de reunir, de ayudar a convivir juntos –blancos y negros–, de superar positivamente la división que la esclavitud y el racismo había provocado. Para ello, no debía hacerse frente directamente a la hegemonía política y económica de los blancos, sino que esta debía ser enfrentada con estrategias sutiles –gradualmente– de aparente adaptación, mientras los negros se preparaban para alcanzar independencia económica y adquirirían la plena ciudadanía política mediante la formación y el ejercicio de la responsabilidad a través de la educación y la práctica del trabajo honrado.

de autodeterminación (la conocida *self-determination*), en el que se afirmaba:

> Nosotros creemos en el derecho de todos los pueblos a gobernarse a sí mismos. Afirmamos el derecho de todos los pueblos coloniales a controlar su propio destino. Todas las colonias deben ser liberadas del control imperialista extranjero tanto sea político como económico.

En la base de esta ideología negra hay un sueño: la libertad, que se obtendrá por y gracias a la unidad de la raza negra.

Es muy conocida también su propuesta de constituir la Academia de los Negros que aspira sin rodeos a ser la síntesis y la expresión de lo que piensan las personas de sangre negra de Norteamérica, erigiéndose en el exponente de los ideales de una de las mayores razas del mundo: la Negra. Este aparente exceso de *cogito de la supervivencia* llega incluso a afirma que «no existe hoy en día sobre la tierra de Dios una raza más capaz de musculatura, raciocinio y moral que la del negro norteamericano, si este dirige sus energía en la dirección correcta». Esta Academia de Negros establece en siete puntos su propio Credo, que concluye con el anhelo del «surgimiento de un ideal de raza en Norteamérica y África para la gloria de Dios y la dignificación de la población negra». Sus actividades políticas estaban inspiradas en un nacionalismo cultural

cuyo cimiento reposaba sobre la concepción de África como la nación espiritual de los Negros.

La defensa apasionada de la raza negra le lleva a la afirmación de una especie de *pan-negrismo* que impidiese a los Negros dejarse absorber por los blancos americanos. Los Negros tienen que unirse y ser solidarios entre ellos –en aquel momento, unos ocho millones de personas de sangre negra en los Estados Unidos–. Este pan-negrismo sigue recibiendo críticas hasta el día de hoy. De forma significativa el ganeano Kwame Anthony Appiah que en 1992 publicó *In my Father's house, Africa in the philosophy of culture*, este filósofo pensaba que la obra de Du Bois estaba sumida en la *ilusión de la raza* cuando no está claro que todos los Negros desciendan de los mismos ancestros o compartan la misma sangre o historia. Críticas a las que el mismo Du Bois había contestado por anticipado al buscar redefinir la raza negra y, para ello, precisar lo que entiende por África. En su obra *Disk of Dawn, An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* definía África como la tierra patria de sus padres (*fatherland*) cuya nota distintiva eran la piel y el pelo. La constatación de estas notas distintivas de la raza negra conllevaba ineludiblemente el ejercicio por parte del hombre blanco de una gran opresión e injusticia con el negro. La Academia de los Negros puede para Du Bois acabar con esta discriminación racial.

3.4.2 El mesianismo de Marcus Garvey (1887-1940)

Nació en St. Ann's Bay, en Jamaica (Las Antillas) el 17 de agosto de 1887 y murió en Londres el 10 de junio de 1940. Muy pronto se adhirió al movimiento panafricanista de emancipación y de liberación de los negros que tenía como eslogan mayor: *Africa for Africans* (África para los africanos). Se trataba de un movimiento cuyos principales actores eran en ese momento el misionero inglés Booth, John Chilembwe (que fundó en Nyassaland, el año 1887, una Unión Cristiana Africana), así como los sudafricanos Navuma Tembula y Salomón Kumalo. Este movimiento quería conducir a los africanos a unirse y a trabajar en orden a su propia salvación, según la ley y la fe.

Este movimiento, primero pacifista y legalista, fue revolucionado por Garvey. Este jamaicano es conocido como el apóstol de la violencia, el *mesías negro*. Se comprometió activamente en todos los asuntos de los negros, desde la religión a la economía, intentando proteger y apoyar a las masas de negros más desheredadas y desorientadas del momento. Para ello radicalizó el movimiento descrito, creando entre 1914 y 1915 la Asociación Universal para el Progreso de los Negros, propagando su conocida doctrina de la *come back home* donde invitaba a los negros a abandonar definitivamente América para regresar a África.

Transformó también el slogan de «África para los africanos» por «África para los africanos en África y en otras

partes». Hizo adoptar por un Parlamento Negro una Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo y fue elegido presidente provisional de África y presidente general de la Asociación Universal para el Progreso de los Negros (que tenía en 1923 seis millones de miembros).

Algunos han dicho que Garvey es quizás el primer negro anglófono que ha escrito un verdadero tratado de Filosofía: *Filosofía y opiniones de Marcus Garvey, o el África para los africanos* (1923).

3.4.3 El culturalismo del doctor Jean Price-Mars (1876-1969)

Originario de Haití, en concreto de Grande-Rivière-du-Nord, proviene de una familia de la alta burguesía haitiana, siendo educado por su padre (negro y protestante) y por su abuela católica, en un ambiente de tolerancia. Antes de su primer viaje iniciático a Europa, gracias a una beca de su país, Price-Mars ya aparece vinculado a intelectuales prevanguardistas, como los pertenecientes al grupo literario La Ronde (entre los que destaca Georges Sylvain). En 1899 se encuentra estudiando medicina en la Sorbonna, frecuentando asimismo el Collège de France y el Museo de Trocadero, y polemizando personalmente con Gustave Le Bon, figura paradigmática del racismo europeo. Lo cierto es que no desaprovecha el tiempo adquiriendo el grado de doctor en medicina, antropología, historia y sociología. Al mismo tiempo inicia una carrera

política que durará más de cincuenta años, con el ejercicio de diversos cargos diplomáticos en Europa y Estados Unidos. En este último país observa el problema de la discriminación racial y estrecha lazos con otros intelectuales negros como los pertenecientes al *Harlem Renaissance*.

Regresa a Haití, alrededor de 1930, con el prestigio de ser considerado el padre intelectual de los vanguardistas haitianos. En ese año se presenta como candidato a presidente; aunque pierde, ejerce como senador hasta 1932, cuando es expulsado del Senado por la dictadura de Vincent. En calidad de diplomático o de exilio, pasa muchas estancias en el extranjero, constatando por un lado los límites intelectuales de su país y, por otro, adentrándose en las nuevas teorías etnográficas que alimentan su investigación centrada principalmente en el legado del mundo africano.

En 1941 regresa definitivamente a Haití fundando el Instituto de Etnología y compartiendo espacios académicos con el futuro dictador François Duvalier. Su reconocimiento internacional se afirma en los años cincuenta (por ejemplo, cuando en 1956 preside en París el Primer Congreso de Artistas Negros). Muere en Pétionville (Haití) en 1969.

Jean Price-Mars ha pasado a la historia de la filosofía africana por sus dotes de escritor, antropólogo y político haitiano. En su momento fue una de las figuras más notables de la negritud y dedicó su actividad como etnólogo y escritor a su isla natal. Su obra más importante es *Así habló el tío* (1928), manifiesto nacional a través de la rehabilitación

del folclore, del dialecto creole y de la herencia africana de Haití. Se le conoce como el fundador del Culturalismo, ya que cree que es por la vía de la reconstrucción cultural y científica como se podrá rehabilitar a África y a los africanos.

3.4.4 El movimiento del Renacimiento negro

La ambición de este movimiento quedó definida, tras la Primera Guerra Mundial, a través de una explosión cultural destinada a reorientar el acontecer de los afroamericanos en su ardiente voluntad de vivir y de expresar su identidad en América, proclamándola como punto de partida para levantar un mundo nuevo. El movimiento del Renacimiento negro quiso hacer del hecho, puramente físico, de ser negro, de la voluntad de volver a sus fuentes espirituales africanas, un nuevo proyecto del ser, un arma de combate destinada a asumir, de modo profundo, la dignidad del hombre (de aquí nació lo que también es conocido como el *Harlem Renaissance*). La identidad negra fue pensada como la nueva modulación de una ardiente vitalidad del ser, como una energía destinada a cambiar el curso de los acontecimientos: estar de pie como ser humano y vivir con alegría el fervor de ser uno mismo. La importancia de este movimiento es tal, que el mismo Senghor afirmaba:

> este movimiento –en contra de lo que se ha escrito con bastante ligereza– no fue una exaltación racial, ni un

> narcisismo. Puesto que si lanzamos el movimiento de la Negritud en los años 1931-1935 fue porque algunos negros anglófonos, más exactamente negro-americanos, habían lanzado antes que nosotros el movimiento de la *Negro-Renaissance*.

Harlem, la capital del mundo negro de habla inglesa, en los años veinte está de moda. Produce poetas, novelistas, músicos, dramaturgos, bailarines, cantantes que dan a conocer, primero a los norteamericanos y después al mundo, lo que un pueblo es capaz de expresar cuando lleva algo dentro de sí. El negro de Harlem era otro. Era diferente al que salía para trabajar en algún lugar del otro Manhattan. Los blancos suben, en la década de los veinte, a Harlem para «sumergirse en una especie de puerto franco de la vida», hastiados de la vida agitada y nerviosa de la capital del mundo.

Aquí encontramos personajes, cuya vida y obra configura un modo de filosofía, aunque tal vez no en el sentido clásico del término, tan paradigmáticos como Langston Huches (1902-1967), el jamaicano Claude Mckay (1889-1948), Jean Toomer, Countee Cullen o Sterling Brow. Todos ellos polarizan su esfuerzo, tras el análisis de la situación de los negros en EE.UU., en una doble dirección: por un lado denunciando las injusticias y prejuicios de que son víctimas los negros y, por otro, reclamando la rehabilitación de los valores culturales negros y su independencia total respecto del mundo blanco.

Las Artes Plásticas, especialmente la música y la danza negra, así como la Moda Negra colaboran en este combate por la expresión de la cultura africana «sin vergüenza ni temor» (como dice Hughes). Esta corriente de los años 1920-1929, que comienza en Nueva York (en concreto en Harlem), conquista el mundo occidental. La Europa de entre-guerras descubre el jazz y el blues, al tiempo que remarca que el negro es un buen bailarín, cantante y excelente músico. Pero estas precisiones, aparentemente positivas, no ocultan el ambiente de prejuicio racial existente. El ambiente neoyorquino descubre, dicho irónicamente, un nuevo juguete exótico: el *negro-clown*; en otras palabras, reconoce solamente en los negros su capacidad de divertir a los blancos.

4. Una filosofía de liberación

Es clásica la distinción entre filosofía africana anglófona y francófona. Los filósofos africanos que se expresan en inglés son en general más pragmáticos que sus hermanos francófonos. Menos teóricos, y para algunos menos filósofos en sentido técnico, no han pasado décadas reflexionando sobre la identidad de una filosofía propiamente africana, sino que han acudido a la filosofía en búsqueda de utilidad y resultados políticos y sociales. No se han preocupado tanto de celebrar su sociedad (sus ritos, tradiciones…) sino de reformarla o construirla. De ahí que hayamos optado por presentar la filosofía africana anglófona como de *liberación* y la francófona de *afirmación*.

Desde esta clave se explica la irrupción anglófona tanto de la *African personality* como del Panafricanismo en cuanto

proyectos reivindicativos y liberadores de África respecto a Occidente. Continuadora de esta doble intuición, la filosofía africana anglófona del siglo XX, lejos de clausurarse, avanza elaborando tres grandes sistemas filosóficos, encarnados por tres excepcionales hombres de la historia filosófica/política de África, que se convierten en referencia obligada de este modelo y momento concretos: la lucha por la liberación política, económica y social. Se trata del Concienticismo de Nkrumah, la Ujamaa de Nyerere y el Humanismo de Kaunda.

Analizamos a continuación estos modelos. No significa que no existan otros pensamientos filosóficos de liberación, sino que en estos tres podemos descubrir y aglutinar las grandes líneas filosóficas de ese momento (avanzado ya el siglo XX) y de ese contexto (el África anglófona). Si fue necesario revisitar el pasado es igualmente ineludible afrontar el presente; si era necesario defenderse del colonialismo occidental, se hace obligado afrontar el neocolonialismo para no dejarse encapsular por él. En este triple modelo filosófico de liberación quedará, una vez más, desvelada la presencia del *cogito de la supervivencia*, que en este caso se adentra sin titubeos en una corriente ideológica de claro corte socialista/marxista como respuesta filosófica a un momento histórico en teoría triunfante –el de la obtención de la independencia de los países africanos– pero que enmascara una nueva dominación por parte de Occidente: el neocolonialismo.

4.1. El *concienticismo* de Kwame Nkrumah

Este filósofo guineano nace en Nkroful en 1909 y muere en Bucarest el 22 de abril de 1972. Fue bautizado e instruido en la misión católica, y posteriormente realiza sus estudios de magisterio en Achimota. Ejerce como profesor en su país hasta 1935. De 1935 a 1945 continúa sus estudios en Estados Unidos, donde se licencia en pedagogía y filosofía (en la Universidad de Lincoln), al tiempo que entra en contacto con los medios revolucionarios negro-americanos. Fruto de este contacto adquirirá la idea de que la libertad es el valor supremo que los negros deben perseguir. Desde esta clave se entiende que en 1945 dejase Estados Unidos para embarcarse hacia Londres; allí, al tiempo que continúa su doctorado, participa como co-secretario del V Congreso Panafricano de Manchester (octubre de 1945) y, posteriormente, se convierte en el secretario de West African National Secretariat, fundado en Londres.

En 1947 regresa a su país, que entonces se llamaba Gold Coast (fue Nkrumah quien eligió para este país el nombre de Ghana, cuando se proclamó su independencia el 6 de marzo de 1957). En 1948 comienza una lucha política que llevará a su país a la independencia, convirtiéndose en su primer presidente. Su programa político perseguía la conversión de Ghana en un Estado socialista africano, que fuera ejemplo para toda el África unida. En

1960 amplió sus poderes, proclamó la 1ª República y se hizo llamar Osagyefo (redentor). Jugó un papel muy importante en la creación de la OUA. Poco después, en 1964, se autonombró presidente vitalicio y prohibió los partidos políticos, convirtiendo el suyo –el Partido de la Convención del Pueblo– en partido único. Tampoco tuvo escrúpulos en detener a sus adversarios políticos extrajudicialmente. En aquel momento, se justificó diciendo: «Incluso un sistema basado en una constitución democrática puede necesitar volver, en el periodo que sigue a la independencia, a medidas de corte totalitario».

El padre de la patria y arquitecto de las independencias de África tenía sus debilidades. A pesar de promover la austeridad de bienes entre sus ministros, se había hecho construir magníficos palacios y contaba con cuentas millonarias en el exterior a su nombre y al de su mujer. Las contradicciones internas en su propio partido, unidas al alejamiento progresivo de sus partidiarios, hicieron que le fuera arrebatado el poder el 24 de febrero de 1966 por medio de un golpe militar (los militares formaron un Consejo Nacional de Liberación, que presidió el general Joseph Ankrah), que tuvo lugar cuando él se encontraba en visita oficial a la China de Mao. Se exilió en Guinea-Conakry, donde su amigo Sékou Touré le otorgó el título de co-presidente de la República de Guinea. Motivos de salud le obligaron a ir a Rumanía, donde encontró la muerte.

Si Nkrumah es un hombre político de primera línea, es también un gran escritor. Recordamos sus principales obras: *Hacia la liberación de las colonias* (1935-1945, durante su estancia en EE.UU.), *Lo que yo llamo acción positiva* (1939), *El Concienticismo. Filosofía e Ideología para la descolonización y el desarrollo con una referencia particular a la Revolución africana* (1965), *El Neo-colonialismo, último estadio del imperialismo* (1965), *Manual de la guerra revolucionaria* (1968), *La lucha de clases en África* (1970), etc.

El *cogito de la supervivencia* en un primer momento le llevó a luchar por la independencia del país, pero su lucha no acabó aquí. Tras la constatación de los problemas que emergían de la independencia y la unidad del continente africano, no cesó de luchar por una independencia económica real y por sostener los movimientos de liberación nacional. Rechaza el socialismo árabe de Nasser y el socialismo africano de Senghor para elaborar un sistema ideológico original, destinado a despertar la conciencia de los africanos en aras de una Revolución del África entera. En su primera obra, escrita en América del Norte –*Hacia la liberación de las colonias*–, expresa con claridad su deseo de ver las ideas del panafricanismo hechas realidad. En el momento en que Ghana adquiere su independencia, Nkrumah se da cuenta de que el nacionalismo, que había ocupado durante más de diez años el ideario político, no puede realizar la ideología panafricana. Por ello, se adentra en el socialismo como medio de luchar contra el imperialismo

capitalista, al tiempo que como vía de acceso a la liberación de África y al establecimiento del panafricanismo verdadero. Lo que aprecia del socialismo leninista es la idea de un socialismo de igualdad (de igualdad de razas). Su socialismo se aproxima con claridad al socialismo científico (marxista), pero sin designarlo abiertamente. Su divisa es que «África debe unirse», y ello no puede realizarse más que gracias a una doctrina de aplicación universal.

Nkrumah se da cuenta de que este sueño es difícilmente aplicable, puesto que el socialismo científico no tiene ninguna raíz en la cultura africana. Por ello, en 1962, el presidente de Ghana buscará de manera personal y crítica una doctrina que convenga verdaderamente a toda África. Esta doctrina será el Concienticismo, que consiste en una filosofía destinada a elaborar un mensaje socialista universal (a nivel de África) y a justificar este mensaje en el pasado africano. En otras palabras, se trata de una disposición estratégica de fuerzas que permita a la sociedad africana acoger las aportaciones occidentales, islámicas y cristianas, conservando la originalidad de la personalidad africana.

La obra mayor de Nkrumah, *El Concienticismo*[21], tiene que ser leída críticamente ya que ha conocido un cambio

---

[21] Esta obra inaugura toda una escuela filosófica. En 1973, un año después de su muerte, la revista *Présence Africaine* dedica un número especial a su pensamiento, y especialmente al Concienticismo. Marcien Towa no disimula su entusiasmo al afirmar que esta obra/tesis marca la edad filosófica del África moderno. A su parecer se trata de

de contenido en función de la irrupción de nuevos problemas (o, si se prefiere, de las diferentes fases de la Revolución africana). Al ser clave en la historia de la filosofía africana la analizamos, aunque sea brevemente:

–*La evolución de la obra*: en su primera edición se afirmaba la singularidad de las sociedades tradicionales africanas, caracterizadas por su espíritu comunal. La adopción del socialismo no niega la dignidad del africano, al contrario, se entendía como culminación de las tradiciones africanas organizadas de modo igualitario. En este primer texto cree en la reforma –entendida como lucha no violenta– como vía de liberación de África de la servidumbre colonial.

En su segunda edición, quedan profundamente modificados los pasajes donde se habla de la originalidad de las sociedades africanas y su grandeza comunitaria, para afirmar que el comunalismo pertenece al pasado. Ahora se afirma que África pertenece al mundo y no se puede comprender su historia y su dinamismo más que en función de

---

la primera obra de filosofía africana, ya que establece el debate a nivel del concepto.

Ese mismo año, Okomba-Otshuidiema, afirma: «Fundar la ideología social sobre una filosofía social ha sido el destino de Nkrumah. Pero sería erróneo reducir todo su pensamiento a una simple ideología o a una filosofía rigurosa. Nkrumah nos ha dejado una filosofía política».

Un año antes, Paulin Hountondji había afirmado que Nkrumah era uno de los más grandes africanos de este siglo.

lo universal. Así, las leyes que rigen las sociedades africanas son las mismas que gobiernan todas las sociedades del mundo (no existe una especificidad absoluta en las sociedades africanas). Es necesario rechazar el concepto de Tercer Mundo, puesto que es una manera de expulsar a ciertos países (los incluidos en esa lista) de la dinámica global. Ante esta constatación, la lucha de clases es una realidad inexcusable en África.

–El Concienticismo como filosofía de unidad ideológica: el subtítulo de la obra reza así: *Filosofía e Ideología para la descolonización y el desarrollo con una referencia particular a la Revolución africana*. Nos preguntamos: ¿Filosofía e Ideología son sinónimos? A pesar de ser una cuestión capital, en la obra del filósofo ganeano no está claro. El congolés Elungu interpreta el empleo de los dos términos como el estudiado deseo, por parte de Krumah, de proponer una filosofía política no solo teórica sino también práctica. Se trata en suma de una filosofía de la acción, y si el objetivo es transformar la sociedad africana, esta transformación ha de venir precedida de una teoría bien reflexionada (recordemos que «la práctica sin teoría es ciega, y la teoría sin práctica vacía»). El *cogito de la supervivencia* de la que emanaba esta filosofía revolucionaria tenía que conducir ante todo a la emancipación del hombre, de suerte que el concienticismo teórico es la filosofía que tiene que sostener una revolución social. Desde aquí se entiende la pertinencia de hablar de filosofía y de ideología.

La tesis concienticista parte de que en la sociedad africana cohabitan tres ideologías rivales: la tradicional, la eurocristiana y la musulmana; la coexistencia de las tres ha engendrado «la crisis de la conciencia africana». Para salir de esta crisis es necesario elaborar una nueva ideología capaz de establecer una síntesis de las tres ideologías rivales: el concienticismo.

Esta unidad ideológica pretende ser la teoría general de la praxis africana (conocimiento y acción), capaz de conducir a la unidad de todo el continente y a la consolidación de la dignidad africana. Es una teoría general del ser que implica una epistemología, una ética y una teodicea. Se trata de un concienticismo materialista que afirma que los hombres son iguales en virtud de la unidad fundamental de la materia. Y, en virtud de este objetivo igualitario, es necesario combatir el colonialismo (sistema de explotación económico, donde el otro es tratado como un medio y no como un fin en sí mismo). Para asegurar este desarrollo igualitario a todos en la sociedad, el concienticismo, propone (frente al imperialismo colonialista) la planificación del desarrollo económico (de inspiración marxista).

– *El imperativo de independencia total de África*: a través del partido político que dirige, el CPP (Convention People's Party), el presidente ganeano lucha contra el colonialismo y el neocolonialismo, puesto que buscaban los intereses de los países extranjeros antes que los de los pueblos africanos independientes, soterrando al mismo tiempo la base

de su independencia política, ya que una independencia política sin independencia económica es una mera ilusión. Nkrumah denuncia esta indigna situación al tiempo que afirma que no es posible esperar nada de las antiguas colonias, puesto que son incapaces de ayudar al pueblo africano a desarrollarse; es más, tanto en el terreno político como en el económico, los nuevos pueblos independientes tienen la obligación de no guardar ningún vínculo con la antigua colonia si quieren salvaguardar su independencia. La ruptura con las potencias colonizadoras es justa, puesto que si se puede gobernar contra la metrópolis jamás se debe hacer contra el interés del pueblo.

Nkrumah para proteger a su pueblo apuesta por una *acción positiva* (que representa la suma de fuerzas que intentan establecer la justicia aboliendo la explotación y la opresión de una oligarquía –potencia extranjera–) frente a la *acción negativa* (la suma de fuerzas que intentan prolongar la sujeción y la explotación colonial). Mientras la acción positiva es revolucionaria, la negativa es reaccionaria. Este filósofo considera que la acción positiva tiene que estar armada por una ideología (el socialismo, en cuanto partido político nacional); esta esclarecerá todos los aspectos de la vida del pueblo africano.

–*Concienticismo y materialismo*: esta doctrina es por esencia una metafísica materialista que afirma la anterioridad de la materia sobre el espíritu, aunque ello no quiere decir que la materia sea la sola realidad. Tan solo afirma

que la materia es la realidad original y todas las demás realidades son derivados de ella. Esta derivación se opera por *conversión categorial*: proceso por el que una realidad dada engendra otra realidad de categoría superior. Es así como el espíritu es derivado de la materia, y Dios comprendido como una forma superior de la materia. La doctrina de este filósofo es una forma de materialismo con la originalidad de que no excluye la existencia de Dios de su sistema.

4.2. La *Ujamaa* de Julius K. Nyerere

Este gran político, nacido en 1922 y apodado popularmente como *Mwalimu* (maestro en lengua kiswahili), fundó la Unión Nacional Africana de Tanganica (TANU), formación política cuyo objetivo central era conseguir la independencia. Obtenida esta, fue nombrado primer ministro y, en diciembre de 1962, presidente de la República de Tanganica. Durante los primeros años de su mandato adoptó una política moderada, pero a partir de la unión de Tanganica con Zanzíbar (22 abril de 1964) fue radicalizando su postura hasta convertirse en uno de los políticos socialistas más significativos de África. En 1965 se convierte el primer presidente de la República de Tanzania, fruto de la citada unión. Fue reelegido presidente en 1970, 1975 y 1980. A comienzos de 1985

anunció que no se presentaría a una nueva reelección. Murió en 1999.

Su vida y su quehacer como hombre público fueron y siguen siendo modelo de referencia para el pueblo tanzano y, en gran medida, para toda el África. Destacamos que Julius Kambarage Nyerere fue un gran cristiano, como lo prueba que en enero de 2007 se concluyó la fase diocesana de su beatificación. La Congregación para la Causa de los Santos aprobó el comienzo del proceso canónico en 2005 y se abrió en 2006. Como hombre político pronunció y publicó un gran número de textos de filosofía política. Aquí examinaremos algunos de los aspectos más importantes de su obra:

–*Ujamaa, la base del Socialismo africano*: el socialismo, como la democracia, es una actitud del espíritu. En una sociedad socialista es la actitud socialista del espíritu y no la adhesión rígida a un modelo político lo que es necesario para que los ciudadanos se preocupen unos de otros. Para este filósofo tanzano, el socialismo no es la fidelidad a una doctrina *venida de fuera*, ni la fidelidad a una institución *de fuera*, sino que el socialismo existía ya en la sociedad tradicional africana: consiste en lo que tradicionalmente se ha llamado la *ujamaa*[22] (o socialismo *a la*

[22] «Una mujer me pidió que explicara el significado de *Ujamaa* porque no comprendía lo que significaba, a pesar de que había usado ocasionalmente el término o había oído a otros usarlo. Intenté responder a su pregunta, y quiero repetir esa respuesta aquí en público.

africana). En este modelo social, la riqueza no era la riqueza dominadora de unos, sino una riqueza común, adquirida por el trabajo de todos. La riqueza y la pobreza de una persona remiten a la riqueza y pobreza de la comunidad a la que pertenece.

Para Nyerere, el socialismo europeo, que eleva la lucha de clases al rango de filosofía y en el que la guerra civil se convierte en medio indispensable, es intolerable para el espíritu africano. De ahí que este filósofo, continuador de la lógica africana del *cogito de la supervivencia*, establezca su particular modelo de socialismo para África, cuyas tres ideas básicas son: primera, la convicción de que el modelo

---

Fui el primero en usar la palabra *ujamaa* para explicar el tipo de vida que queremos vivir en nuestro país. La palabra *ujamaa* denota el tipo de vida que viven un hombre y su familia –la madre, el padre, los hijos y sus parientes cercanos–. Nuestra África era un continente pobre antes de que los extranjeros la invadieran y la gobernaran. No había ricos en África. No había ninguna persona ni grupo de personas que pudiera reclamar la propiedad exclusiva de la tierra. La tierra era propiedad de todos, y quienes la usaban no lo hacían porque fuera de su propiedad. Lo hacían porque lo necesitaban, y tenían la responsabilidad de hacerlo con cuidado y de entregarla en buenas condiciones para el uso de las generaciones futuras. La vida era simple. Era factible que un hombre viviera con su esposa, sus hijos y otros parientes. La riqueza en su conjunto pertenecía a la familia, y cada miembro de ella tenía derecho a hacer uso de la propiedad familiar. Nadie usaba la riqueza para dominar a otros. Así es como queremos vivir como nación. Queremos que la nación entera viva como una familia» (Nyerere, J.: *Los líderes no deben ser amos*; tomado de Chukwudi Eze, E., 2001, op. cit., p. 20).

de socialismo africano existe ya, no necesita de modelos *de fuera*; segunda, la lucha por la erradicación de toda forma de explotación del hombre por el hombre; y, tercera, la existencia de un vínculo fraternal, que por naturaleza debe unir a todos los hombres, que son esencialmente iguales. Esta igualdad fundamental de todos los hombres (*human equality*) se convierte en el *leitmotiv* del presidente Nyerere; y será también el principio fundamental de toda su filosofía y de toda su acción política.

Tras la independencia del país se vivía una creciente oposición de la población musulmana al partido de Nyerere (cristiano), reivindicando un presidente musulmán. Para prevenir males mayores, expresó con claridad que no toleraría ninguna discriminación de raza, tribu o religión, acuñando en esta línea el eslogan «TANU no tiene religión» («TANU haita dini»), solo los miembros de la TANU tienen religión.

–La introducción a Freedom and Unity: en este texto de presentación queda resumido el pensamiento político de este hombre de Estado. Desde las primeras líneas deja claro su principio fundamental: la igualdad de todos en el seno de la nación (en Tanzania existen más de 120 tribus distintas); las diferentes razas, culturas, religiones… tienen que someterse a este principio capital. La lucha por la independencia es asimismo el fundamento de la reivindicación de esta política socialista (*ujamaa*), que configura igualmente una ética.

El establecimiento de la sociedad socialista tiene que velar por una sociedad en la que se suscite la promoción del hombre. El objetivo de la sociedad es el hombre. No el hombre como particular, sino cada hombre que es igual al otro. Es más, a causa de esta igualdad, cada hombre debe colaborar con el resto de los hombres constituyendo una sociedad socialista. El hombre que no colabore, lejos de ser miembro de la sociedad, se convierte en esclavo de la misma. Cuando establece la noción de igualdad, introduce también en ese concepto la unidad y la libertad. Y para asegurar esta sociedad socialista remarca la necesidad de estos elementos: a) instituciones que salvaguarden la unidad y la libertad; b) una ética social, fundada sobre el principio de igualdad, que asegura que estas instituciones permanezcan fieles a su objetivo y que acojan adaptaciones cuando sea necesario.

Nyerere cree que estas exigencias están ya presentes en la sociedad tradicional africana, pero no en las sociedades capitalistas coloniales. Los principios de la familia tradicional africana (que es una pequeña sociedad) animan a las personas a pensar en ellos mismos como miembros de una sociedad. Por el contrario, el sistema del capital (que solo se organiza en una gran sociedad) está fundamentado en el individualismo, pues alienta la adquisición individual y la competitividad. La igualdad entre los miembros de la sociedad capitalista no existe. Desde esta clave se comprende que este filósofo considere que los principios

de la sociedad tradicional africana sean válidos para toda sociedad, por grande que esta sea. La razón es clara: el hombre, que es igual a todos los demás hombres, es siempre el objetivo.

Estos principios fundamentales son puestos en duda por dos clases de personas:

*Los que establecen el objetivo de la sociedad en la *nación* (o, incluso, en Dios). Nyerere cree que estos confunden el fin con los medios. El fin siempre es el hombre y las instituciones son siempre medio.

*Los que encuentran demasiado idealista o irreal esta sociedad al considerar que en las grandes sociedades la gente no puede conocerse (de ahí la dificultad de colaborar con el otro *desconocido*). Nyerere considera que los principios sociales son siempre ideales, y la cuestión no es saber si algún día se realizarán plenamente, sino caminar hacia ellos. Se podrá aplicar sobre la puesta en práctica de los principios, pero no sobre los principios en sí mismos.

Al hilo de esta crítica, es necesario recordar que las aplicaciones prácticas de estos principios universales (que son los principios socialistas de igualdad, libertad y unidad) no podrán codificarse de una vez por todas, puesto que deben ser aplicados en función del lugar y del tiempo que viven. Es por lo que Nyerere habla del socialismo *africano* (a pesar de que sigue considerando que el término *africano* es excesivamente amplio para la inmensidad de ese continente).

En resumen, en la larga «Introducción» a *Freedom and Unity*, encontramos estos seis puntos:

*Un principio de base: la igualdad humana

*Este principio engendra otros dos: la unidad de todos los hombres, que implica su libertad.

*Estos principios son universales; son los del África tradicional y los del socialismo.

*África es por naturaleza, por tradición y por necesidad socialista. El socialismo africano encuentra sus raíces en África misma.

*El sistema colonial ha alterado estos principios, sustituyéndolos por los de competitividad e individualismo.

*Solo hay un camino de salvación para África: reavivar los principios del socialismo y luchar para que dichos principios sean readmitidos por todos los africanos (tanto a nivel de relación entre personas como entre estados).

–*Los diversos caminos del Socialismo*: fue en un discurso de abril de 1967, con motivo de su proclamación como doctor honoris causa de la Universidad El Cairo, cuando desarrolló el derecho de cada país socialista a elegir su tipo de socialismo. Para él existen muchas definiciones de socialismo y varias son válidas; incluso más, existe una teología del socialismo, aunque no tiene que ser entendida como teología en el sentido habitual del término, pues él no duda en afirmar que los textos de Marx pueden ser considerados como literatura sagrada. Lo que no existe es un socialismo *ortodoxo o puro* en el sentido de que ya está

definido independientemente del contexto en que tiene que desarrollarse.

El socialismo por definición está siempre en movimiento, en reinterpretación contextual. Poseyendo múltiples aplicaciones, es único en su fundamento. Pero para que el socialismo sea contextual necesita que el pueblo entero se comprometa en el gobierno de sus asuntos políticos, económicos, etc. El compromiso del pueblo es vital, sin el pueblo el socialismo es una entelequia. De aquí emerge su conocido principio de autodependencia (*self-reliance*). Por otro lado, Nyerere advierte con firmeza, en esta conferencia, del peligro de los privilegios, que arruinaría la igualdad. El socialismo tiene que ser comprendido como *actitud de servicio*, no de *beneficio*; buscar el privilegio o beneficio individual es convertir el socialismo en una doctrina, una teología… que terminaría en fascismo.

4.3. El *humanismo* zambiano de Kenneth David Kaunda

Este político de la República de Zambia nació en 1924. Líder del Partido Unido de la Independencia Nacional (1960), al obtener la independencia Zambia fue nombrado presidente de la nueva República (1964), cargo en el que fue reelegido en 1968, 1973, 1978, 1983 y 1988. En julio de 1987 fue elegido presidente de la OUA. En 1991

fue derrotado por F. Chiluba en las primeras elecciones libres. Son varias las obras que este filósofo nos ha dejado, entre las que destacamos: *Humanismo en África* (1968) y *Carta a mis hijos* (1977).

Ha pasado a la historia de África como el artífice de la doctrina oficial del Humanismo zambiano. En gran medida se trata de una filosofía de la historia, que quiere fundar una acción política y social, una filosofía del hombre y de la sociedad. Podemos resumir su pensamiento en estas tres características fundamentales:

*Una atención particular y primordial al Hombre (al hombre ordinario). Para él, el hombre africano es una manifestación del hombre universal; más aún, este hombre universal, que es el hombre africano, es un hombre religioso y un ser social.

*El Humanismo zambiano exige que la dimensión religiosa del hombre no pueda ser ignorada en una filosofía humanista.

*Se trata de un socialismo africano. Esta filosofía de la historia es la filosofía del desarrollo que África necesitaba.

En seis sencillos apartados analizaremos el núcleo filosófico de este gran personaje.

–*Un presupuesto religioso*: el Humanismo zambiano, como acabamos de decir, no se entiende sin un presupuesto religioso. A partir de la idea de un Creador bueno y benévolo con el mundo y con la humanidad se debe desarrollar una evolución natural donde la humanidad culmine su

perfección. En esta idea hay a la vez una filosofía (como búsqueda de explicación racional y de sentido) y una ideología (como investigación de una doctrina de acción a la que la búsqueda de sentido quede fundada y justificada). Se trata de una filosofía que parte de hechos, pertenecientes a un momento concreto de la historia, que buscan un sentido respecto del pasado y del futuro. El Humanismo zambiano no es ajeno a la realidad humana, y queda totalmente integrado en la dimensión religiosa del hombre (tanto las religiones ancestrales como las actuales o futuras); es más, hunde sus raíces en la religión tradicional africana, pero puede ser considerada como un *humanismo cristiano*. Integra también todos los movimientos culturales conocidos, tanto africanos como extranjeros, antiguos como modernos. Kaunda se reconoce un lector de Platón, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Rouseau… y, cómo no, de Marx.

–*Una filosofía del Hombre: un Humanismo*: ya hemos advertido cómo el Humanismo zambiano se apega fuertemente al hombre universal, de suerte que considera que cuanto más se valoriza el hombre particular, más importante es tener una teoría firme del Hombre en cuanto tal. El fundamento de la universalidad humana es que todos los hombres son hijos de Dios, y que todos son igualmente creados a su imagen; cada hombre es un *destello divino*. Esta afirmación de universalidad conlleva, para Kaunda, lógicamente unas consecuencias en materia de dignidad humana, de derechos del hombre, de política social, de educación y de derecho al desarrollo.

La realidad social primera no es la sociedad sino el hombre individual; al respectar y proteger los derechos del individuo se respeta y protege la sociedad. La persona individual tiene algo de sagrado, y es precisamente en esta realidad sagrada de la persona donde queda fundada la indiscutible igualdad en dignidad de todos los seres humanos (en cuanto derecho inalienable), siempre y en todo lugar. Esta afirmación de la sacralidad de la persona no impide afirmar que el individuo humano es social por naturaleza y que no puede desarrollar sus capacidades personales más que como miembro de una sociedad. Esta convicción establece la importancia de la ética social, a través de la cual cada individuo tiene derechos y obligaciones con los demás.

Kaunda insiste además en la existencia de un *alma humana*; es decir, una dimensión verdaderamente espiritual del hombre (frente a la concepción materialista, como la del marxismo). Y es esta *alma humana* la que tiene que realizarse gracias a su relación con los otros y con su Creador. Sería un fatal error considerar al hombre únicamente en su individualidad. El único hombre que existe es el Hombre-en-comunidad. Y para realizarse necesita vivir en libertad, puesto que la libertad para existir y manifestarse requiere de una relación particular entre individuo y sociedad: «el hombre verdaderamente libre no puede vivir para él mismo más que a condición de vivir para su sociedad».

–La bondad natural del hombre y su «animalidad»: Kaunda considera que la naturaleza humana es fundamentalmente

buena. El Creador quiere que cada ser humano encuentre en su sociedad las condiciones necesarias y suficientes para el desarrollo de dicha bondad. Se trata de una bondad natural esencialmente religiosa, ya que parte de la convicción de que un Dios bueno no puede crear más que un hombre bueno. Si existe mal en la sociedad, su origen no tenemos que colocarlo en su naturaleza sino en un mal uso de su libertad (tentados por la concupiscencia o el orgullo). Este mal uso de la libertad (el instinto innato por la riqueza y el poder; aunque considera que el mayor mal es el orgullo), se convierte en una dimensión destructiva de los seres humanos, y es lo que Kaunda llama *animalidad*.

–*Historia y revolución*: ya que el mal se ha instalado, Kaunda invita a la revolución (nueva versión del *cogito de la supervivencia*). Una revolución *interior* capaz de transformar las estructuras socio-económicas, y donde predomine el amor sobre el orgullo y el espíritu de adquisición. De ahí que este filósofo critique revoluciones *exteriores* (consistentes únicamente en cambios político-económicos), privilegiando la revolución *interior* que configura al hombre como imagen de Dios, posibilitando el paso de la *animalidad* al Hombre. La idea de *animalidad* en el ser humano hace referencia a un doble nivel: por una parte a la tendencia a la *adquisición*, que es innata al hombre; y, por otra parte, a sus manifestaciones particulares en el terreno económico y político. El desarrollo o la disminución de esta *animalidad* depende de la manera como la

sociedad en su conjunto luche contra ella. Pero en todo caso, la tendencia *animal* (la *animalidad*) en el hombre solo se puede combatir desde el amor. Solo el aumento de amor hará progresar a los individuos y a la sociedad, y por ello atribuye a las autoridades religiosas un rol importantísimo como colaboradores de esta historia de bondad (de Hombre frente a la *animalidad*), puesto que proponen un conocimiento y una moralidad donde el amor de Dios y el amor del hombre son las dos caras de la misma moneda. La conversión del corazón del hombre de cara a Dios va a la par con el cambio del corazón del hombre con respecto de otro hombre; lo uno no va sin lo otro y viceversa.

–El vínculo entre religión y la moralidad social: se trata de un vínculo muy estrecho. La moral social se comprende siempre en relación con el amor de Dios. Pero al mismo tiempo, Kaunda se da cuenta de que en la situación actual se necesita una urgente conversión; el hombre de hoy camina –si no lo remedia– hacia su destrucción. La razón es clara: lo que domina en la sociedad no es el amor sino el orgullo y la sed de poseer. De ahí la necesidad de caminar hacia un «socialismo político, social y económico» como vía de posibilidad para crear las condiciones necesarias para una conversión al amor. El presidente zambiano considera que estas condiciones para el amor permitirán desvelar en su plenitud la grandeza del hombre y de su bondad natural; tal es el objetivo final del Humanismo.

–*Las etapas históricas*: al igual que otros autores que promueven una filosofía de la historia, Kaunda cree reconocer varias y definidas etapas (en concreto, ocho) en el discurrir del tiempo: la Gran Creación, la creación del Hombre (la edad prehistórica), la sociedad primitiva, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo y el Humanismo. La etapa final, el Humanismo, es percibido como una edad de libertad, de justicia y de igualdad, que será la culminación de la historia de nuestro mundo. La dimensión *animal* de la humanidad habrá sido eliminada, y la bondad natural del hombre se desarrollará sin dificultad.

Estas son las etapas que se desarrollan en la historia, por lo que el Humanismo zambiano puede ser comprendido como una *teoría social de la evolución moral*, en la que se observa una línea continua de crecimiento moral, a pesar de sus altos y bajos históricos. Pero este optimismo le lleva a afirmar que la evolución se hace más a nivel del espíritu que a nivel material. Frente al materialismo histórico, la teoría de la evolución de la naturaleza de Kaunda cree que el hombre está todavía en evolución, no tanto física sino espiritualmente. El final feliz de la evolución del género humano presupone la superación de las contrariedades naturales como la pobreza o la opresión, para establecer como motor de la evolución de la historia el amor[23].

[23] En el Apéndice 3 se desarrolla el tema de la «religión de la humanidad» según Kaunda.

5. Una filosofía de afirmación

Si en el ámbito anglófono la filosofía africana asumía el rol de animar un proyecto de liberación socio-político-económico, en el contexto africano francófono de mediados del siglo XX se sigue reflexionado sobre la identidad propia del Negro. Frente a los combates ideológicos socialistas anglófonos que promueven no solo la independencia de los países africanos sino las ventajas de su autogobierno, la filosofía africana en lengua francesa sigue reivindicando la afirmación de la plena humanidad del africano.

Esta filosofía de afirmación quedará probada en sus diferentes rostros, que van a corresponder a los cuatro apartados de este quinto capítulo. En primer lugar, presentaremos la Negritud como corriente filosófica específica. Si en el

tercer capítulo habíamos analizado las razones por las que el *cogito de la supervivencia* había impulsado recuperar la identidad de la raza negra, ahora veremos cómo este mismo *cogito*, pero en un contexto diferente –entre los estudiantes africanos afincados en París–, hará irrumpir con gran fuerza el movimiento de la Negritud. En el segundo apartado analizaremos la gran obra del africanista Tempels: *La filosofía bantú*. Sin lugar a dudas esta publicación transformará, condicionándolo, el itinerario filosófico africano, principalmente de ambiente francófono. El hombre africano pasará a ser considerado por el hombre occidental como sujeto filosofante. Pasa a convertirse en un *partner* de pleno derecho de la esfera filosófica internacional. Si esta obra fue tan crucial para el desarrollo, tanto histórico como ideológico, de la filosofía africana no tiene que resultar extraño que se dediquen los dos últimos apartados a presentar tanto a los partidiarios del modelo establecido por el padre de la filosofía bantú (tercero) como a sus críticos más importantes (cuarto y último apartado).

5.1. El movimiento de la Negritud

Son muchas las razones que animaron este derrotero filosófico de la afirmación, pero no cabe duda de que es fundamental destacar tres aspectos o acontecimientos

ocurridos en Europa (la filosofía de liberación no se encontraba contextualizada en el viejo continente sino en Norteamérica y África anglófona) como los que llevaron a los negros a apreciar/justificar la validez de su combate por la afirmación de su humanidad íntegra, e incluso –por parte de algunos– a pretender una superioridad respecto de los blancos.

***Las atrocidades de las dos guerras mundiales* han sacudido a los ciudadanos occidentales (y de todo el mundo). La aparente y única cultura válida –fundamentada en la razón moderna– en vez de construir la sociedad *civilizada* de la libertad, igualdad y fraternidad, ha estallado en barbarie e instintos de muerte y de destrucción.

***La religión cristiana* es percibida como un instrumento de los blancos para someter a los negros. Ya que pretendiendo purificar las costumbres paganas de los negros, posibilita/sostiene hábitos incompatibles con un Dios de bondad: materialismo, capitalismo agresivo, crímenes organizados, prostitución, prejuicios racistas… Es precisamente en el Occidente cristiano donde florecen más estos *pecados estructurales*.

Un número importante de pensadores africanos tiene convicción de que la evangelización realizada por los misioneros cristianos, salvaguardando la buena intención de los misioneros (constituir mejores personas y ganar almas para el cielo) así como sus abundantes contribuciones culturales (como la apuesta por las lenguas vernáculas, realizando el esfuerzo de

establecer gramáticas y diccionarios o traducciones bíblicas, o la promoción de la mujer), ha servido en líneas generales para la expansión imperialista de Occidente. Un caso prototípico es la obra de Eboussi-Boulaga *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (1981); pero también podemos encontrar este pensamiento en autores como: Oscar Bimwenyi-Kwesi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements* (1981); Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain* (1980) y Engelbert Mvent, *L'Afrique dans l'Église: paroles d'un croyant* (1986).

*En cuanto a *la técnica*, ciertos intelectuales negros no ven en ella más que otra forma de esclavizar al hombre, puesto que lo reduce a un robot o máquina, a un número de la cadena de trabajo… en definitiva, la técnica termina por deshumanizar al hombre.

Estos tres hechos o acontecimientos han contribuido a relativizar la pretendida superioridad de los occidentales respecto de los africanos. Los blancos, como los negros, son también mortales, vulnerables, capaces de maldad y acciones irracionales, etc., como cualquier otro humano.

El *cogito de la supervivencia*, autoalimentándose de estas convicciones, va fundamentando una filosofía de la afirmación de la negritud como respuesta del África francófona a sus colonizadores occidentales. A diferencia de la anglófona, que en su reflexión está generalmente ausente la lucha contra los prejuicios racistas que los negros han sufrido, y cuando lo hace es bajo el influjo del contacto

con sus hermanos exiliados de América (lo que hemos llamado la filosofía de la *diáspora*) en las primeras décadas del siglo XX (es entonces cuando descubren el combate que los descendientes de esclavos africanos del oeste británico y en América están llevando desde el siglo XIX). Estos filósofos africanos francófonos, compuesto principalmente por jóvenes negros de las Antillas y de África que se encuentran estudiando en París –embebidos de la literatura negro-africana de EEUU y familiarizados con las luchas políticas y culturales de los afroamericanos–, comienzan a reflexionar, de manera militante, sobre su suerte y la de sus pueblos en las colonias francesas.

Con ánimo de valorar en su justa medida esta filosofía de afirmación, contextualizamos su pensamiento a la luz de la presentación no solo de tres emblemáticas revistas –*Légitime Défense, L'Etudiant Noir* y *Présence Africaine*– sino sobre todo del proyecto que las impulsaba y la manera como unos cuantos estudiantes africanos y antilleses, coincidentes en París, lo hicieron realidad. En estas tres publicaciones encontramos muy bien dibujado el desarrollo global de la filosofía africana hasta ese momento: la anglófona (primera de las revistas a analizar y embebida de la sed liberadora de nuevo continente) y la francófona (las otras dos, donde prima la afirmación de la identidad del negro).

A. *Légitime Defense*: es el título de una revista confeccionada por estudiantes negros en París, que no publicó más

que un número, el de 1 de enero de 1932. Estos estudiantes, a excepción de uno, Etienne Léro, eran todos mulatos de la Martinica, entre los que encontramos a Jules Monnerot y René Ménil. Todos ellos eran hijos de clase burguesa y con edades comprendidas entre veinte y veintitrés años. Este único número, que fue interpretado como un auténtico manifiesto, constituyó el primer paso hacia el reconocimiento de la personalidad negra, es decir, de la afirmación de la diferencia racial y cultural negra (revistas posteriores como *L'Etudiant Noir*, beben de este manantial).

Este proyecto no se caracterizaba precisamente por ser un lirismo poético con ánimo de hacer renacer una identidad histórica, sino más bien por ser una fuerza de ataque que pretendía sentar a Occidente en el banquillo de los acusados, en el mismo momento en que este, gracias al surrealismo, al comunismo, a los nuevos descubrimientos de la antropología cultural y de las ciencias físicas, ponía en tela de juicio las bases teóricas del espíritu de su propio mundo. Para *Légitime Defense*, la voluntad de identidad o de afirmación, claramente dependiente de la puesta de Occidente en tela juicio y en el banquillo de los acusados, equivalía a buscar unas bases nuevas para inventar el futuro del mundo negro. Se trataba de un acto de revolución en el sentido más ardiente y vigoroso del término: una acción de cambio global de la existencia colectiva, tanto en sus infraestructuras como en sus superestructuras.

La apuesta se volvía eminentemente política y muy inquietante para el orden colonial establecido.

Fue a partir de esta época cuando entró el problema de la revolución política, ligada al marxismo, en las preocupaciones del mundo negro. El combate por la autoafirmación se convirtió en la exigencia de procurarse armas teóricas y posibilidades prácticas para transformar el destino de los pueblos negros. El recurso al marxismo y al surrealismo se inscribe en esta estrategia global, que no tuvo tiempo de probar nada, porque la revista *Légitime Défense* no tuvo más que un solo número. Las autoridades francesas de la época prohibieron su aparición.

B. *L'Etudiant Noir*: un grupo de jóvenes estudiantes negros en París, cuyos animadores principales son el senegalés Léopold Sédar Senghor (1906-2001), el martiniqués Aimé Césaire (1913-2008) y el guayano Léon-Gontran Damas (1912-1978), continúan el camino inaugurado por *Légitime Défense*. Lanzan en 1934 esta revista como instrumento de expresión de la conciencia negra. Se trata de una revista de combate. El *cogito de la supervivencia* les lleva a comprometerse en una revolución cultural en aras de reencontrar el patrimonio de las civilizaciones africanas y permitir al negro ser él mismo, participando en la cita universal del dar y recibir. Los jóvenes africanos no quieren jugar ningún rol social impuesto por otros, quieren ser ellos mismos; de suerte que, rechazando el

servilismo y la *asimilación* (dos claras formas de pasividad), caminen hacia la emancipación (que es acción y creación). Pero ser uno mismo exige luchar contra los hermanos extraviados que tienen miedo de ser ellos mismos (y que pueden caer en la tentación de asimilación).

Para poder realizar este proyecto, especialmente en lo tocante al redescubrimiento del patrimonio de las civilizaciones africanas, este grupo de jóvenes estudiantes negros –africanos y antilleses– funda el movimiento llamado de la Negritud (*Négritude*), que más adelante analizaremos; un movimiento literariamente muy presente y cuyas posteriores ramificaciones se localizan en política, filosofía y otras formas de expresión cultural y artística.

C. *Présence Africaine*: inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, en concreto en diciembre de 1947, aparece simultáneamente en Dakar y París el primer número de esta revista, creada por el senegalés Alioune Diop (1910-1980). Esta publicación estaba impulsada por grandes intelectuales europeos (como los franceses André Gide, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mounier, Albert Camus, Théodore Monod, Georges Balandier…) o negros (como el americano Richard Wright, el martiniqués Aimé Césaire, el senegalés Sédar Senghor o el beninés Paul Hazouné).

Contrariamente a la vocación de *L'Etudiant Noir*, que pretendía ser el órgano de expresión del mundo negro, *Présence Africaine* –al menos según la presentación de

A. Diop en el primer número– quería ser una tribuna propiamente africana que intentaría definir la originalidad africana y su inserción en el mundo moderno. Esta entrada de la originalidad africana en el mundo moderno consiste en que los africanos se comprometan a ingresar en una nueva fase heroica de la historia; es decir, en palabras de Diop, que «nosotros, los africanos, tenemos necesidad de coger gusto a la elaboración de ideas y a la evolución de las técnicas» para poder adquirir el progreso. *Présence Africaine*, al igual que *L'Etudiant Noir*, dan el primado a la cultura frente a la política, a diferencia de la *Légitime Défense*, que deliberadamente pone toda su fuerza en la política, en concreto en el marxismo y el surrealismo.

Esta revista no exhorta a los africanos a rechazar a Occidente en nombre de la originalidad o de la autenticidad africana, sino que preconiza que los africanos poseen los medios necesarios para poder expresar su personalidad ante todos los pueblos de la tierra. Sin la afirmación de su personalidad propia no pueden tomar parte en la marcha del mundo.

A pesar de que su finalidad no era política, con el viento de la historia y el paso de los números, *Présence Africaine* se interrogará sobre la suerte de África; en otras palabras, piensa la política africana que la conduce al terreno de la acción propiamente política. Con el paso de los años, A. Diop afirma que los hombres de cultura en África no pueden desinteresarse de lo político, puesto que se trata

de una condición necesaria del renacimiento cultural. De esta manera, *Présence Africaine* –separándose de sus principios– continúa y prolonga las intuiciones de *Légitime Défense*, frente a *L'Etudiant Noir*, que continúa fiel a la insistencia de la prioridad de la independencia cultural sobre la independencia política (aunque es justo decir que muchos artículos de esta revista, sin negar la prioridad de lo cultural sobre lo político, contribuyeron al acceso a la independencia de muchas naciones africanas).

Para poder responder a este giro casi obligado de esta revista y de sus colaboradores, Alioune Diop crea las Editions de Présence Africaine, cuyo primer libro publicado en 1949 fue *La Philosophie Bantoue* del Padre Placide Tempels[24], y la Sociedad Africana de Cultura (en siglas, S.A.C.). Esta organización, presidida por el haitiano Dr. Prince-Mars, ha organizado dos grandes Congresos internacionales de escritores y artistas negros, el primero en París del 10 al 22 de septiembre de 1956 y el segundo en Roma del 26 de marzo al 1 de abril de 1959. Congresos que, sin decirlo explícitamente, pueden ser comprendidos como continuadores de los grandes Congresos Panafricanistas del Du Bois.

---

[24] Siete años más tarde –pero embebida en esta misma atmósfera– se publica *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), obra capital para los orígenes (y desarrollo) de la teología africana. Mveng no duda en afirmar «que el concilio Vaticano II encontró la conciencia cristiana africana en estado de movilización». (Mveng, E.: *Identidad africana y cristianismo. Palabras de un creyente*, Verbo Divino, Estella, 1999, p. 284).

El espíritu que anidaba en esta triple revista encontró en el movimiento de la Negritud su expresión más radical y auténtica. Senghor, uno de los más ilustres defensores de la Negritud y el que le dio un contenido ideológico y militante (consiste principalmente en la afirmación y promoción de la raza negra, frente a los valores de la civilización europea), atribuye la invención del nombre a Césaire. Este término habría sido lanzado en 1938 –principalmente en la revista *L'Etudiant Noir*–, pero su empleo oficial se encuentra en la obra *Le cahier d'un retour au pays natal* de Césaire publicada en 1939. En Senghor encontramos el primer intento de definición/explicación de dicho término (en *Rapport sur la doctrine du parti* de 1959). En breve síntesis, para él, la negritud es «el conjunto de valores culturales del África negra», o también «la personalidad colectiva negro-africana». Este salto de fechas, desde su primer empleo al ensayo explicativo del mismo, indica que la realidad del término ha sido vivida antes que conceptualizada. Ello no impide mostrar la evolución que dicho término ha conocido en función de las filosofías y realidades del continente africano. Esta evolución del concepto se despliega en tres grandes etapas, gracias a las cuales la noción de negritud se va precisando:

1. *El arte, expresión de la Negritud*: el movimiento panafricanista había llegado a África por el canal de los intelectuales anglófonos. La preocupación de estos, como ya vimos, era primeramente política: conseguir para África su independencia de suerte que sea ella misma la que se gobierne.

En el caso de la filosofía francófona, el panafricanismo de Du Bois o el mesianismo político-religioso de Garvey no fueron comprendidos como necesidad de organizarse políticamente para hacer la revolución, sino como la necesidad de «afirmarse por la creación de obras de arte susceptibles de hacer renacer (revenir) las civilizaciones negro-africanas».

Hay que tener en cuenta que, a principios del siglo XX, nadie osaba hablar de cultura africana, ni siquiera tras el impacto de la obra de Pablo Picasso *Las señoritas Aviñón* (1907), inspiradas en el arte negroafricano. Como mucho, se hablaba de arte primitivo, con la misma pereza con la que ahora se habla de música étnica. Prevalecía la convicción de que la cultura primitiva africana tenía que ser reemplazada por la civilización europea. A modo de ejemplo ilustrativo de esta cultura, se cuenta que el director del colegio en el que estudiaba Senghor llegó a decir a los estudiantes que los africanos ni siquiera tenían civilización. Más tarde, Senghor recordará que estaba agradecido a aquel nefasto maestro, porque aquella afirmación tan provocativa lo llevó a la búsqueda de los valores escondidos en su cultura africana. Una muestra más del estímulo que emerge el *cogito de la supervivencia*. Al día de hoy, para no pocos, el arte africano pertenece a un mundo desconocido y minusvalorado; se trata del esplendor de los rituales y feas sus máscaras[25].

[25] La editorial Planeta editó en el 2008 una magnífica *Historia del Arte Universal* en 10 volúmenes. Dedica uno –el segundo– al *Arte en*

Aún así, es necesario reconocer que a principios del siglo XX, Picasso y otros artistas vanguardistas como Henri Matisse, Maurice de Vlaminck, Amadeo Modigliani, etc., empezaron a proyectar sobre los objetos no occidentales –como los africanos– una admiración artística[26].

En el contexto de las colonias francesas caracterizadas por la *asimilación* cultural, la reivindicación de la propia identidad no está exenta de sentido. «La Negritud, como escribe Césaire, es el simple reconocimiento del hecho de ser Negro, de nuestra historia y de nuestra cultura». Desde esta clave se comprende cómo la corriente panafricanista de los negros francófonos se desarrolla tomando vida en la poesía, en el arte… en la cultura en general. Se trata de asumir el propio destino produciendo una literatura específica (que

---

América precolombina, África y Oceanía con el título de *El esplendor del Ritual*. Sus primeras líneas hablando del arte en África son estas: «En Europa se ha escrito la historia del arte de todos los pueblos. De África han salido millones de máscaras y esculturas que han inundado el mercado confundiendo a críticos y coleccionistas, antropólogos y anticuarios sobre su verdadera naturaleza: deben ser integrados en esta historia. Para los africanos, estos objetos son imágenes a veces poseedoras de gran poder; para los occidentales, ¿son arte?

La cultura material africana se acumula en las vitrinas y almacenes de los museos de etnografía; asimismo, existen algunas piezas africanas en museos dedicados al arte, pero el camino hacia su reconocimiento como objetos artísticos ha sido largo».

[26] Una buena introducción al arte negroafricano y su problemática la encontramos en la obra de José Luis Cortés López titulada *Arte negroafricano*, Mundo Negro, Madrid, 2000.

en este caso, y sin lugar a dudas, es expresión filosófica) que expresa la originalidad de la personalidad y cultura africana.

Esta prioridad de lo cultural frente a la acción política, dada en el panafricanismo de los primeros años, fue interpretada –principalmente por los negros anglófonos– como debilidad o, si se prefiere, como expresión del sentimiento de inferioridad que vivían incluso las elites negras; en otras palabras, como una nota de resignación que constituía un freno a la revolución negra en las colonias francesas. De ahí la evolución que experimentó.

2. *La política y la Negritud*: como venimos diciendo, la Negritud es un movimiento fundamentalmente cultural confeccionado por las elites negras francófonas que buscaban la afirmación de sí mismos o, en otras palabras, del alma negra. Pero según se fueron aproximando los años preindependistas de los países africanos, este movimiento fue adoptando un rol diferente: el de ser la herramienta adecuada para la unidad entre las diferentes naciones que la colonización había dividido. En este momento, la unidad africana, el esfuerzo por reunir a todos los africanos, se establece por la toma de conciencia de la pertenencia a valores comunes.

Sin embargo, la Negritud rechaza la rehabilitación del Negro de manera vaga o ambigua. Existe un esfuerzo científico, intelectual y teórico de reconstrucción del «conjunto de valores culturales del mundo negro». La Negritud se convierte, a juicio de Senghor, en una ideología en el sentido noble del término: una fuerza de orientación de

la sociedad. Ya que para este gran filósofo senegalés, la cultura es superior a la política puesto que ella es la condición previa y el objetivo último. La lógica del *cogito de la supervivencia* alcanzó en estos momentos una de sus expresiones más visibles y comprometidas. Aunque lógicamente no fue interpretada de igual manera por todos, como más adelante veremos.

3. *Negritud y filosofía*: ¿qué hay de filosofía en la idea de Negritud? Se ha dicho que hay una auténtica *filosofía de la Negritud*, e incluso se ha afirmado que esta filosofía es el pensamiento de Senghor en acto, ya que en la filosofía de este gran senegalés existe una evolución que avanza hasta la definición de la Negritud como ideología negro-africana. Tres aspectos esenciales se desprenden de este pensamiento:

**El rechazo de la asimilación*: al principio este rechazo se aliaba a la voluntad de afirmación de sí mismo, cuya mejor expresión era la creación de obras de arte originales. De suerte que la afirmación de sí mismo tiene que ser comprendida principalmente como una rehabilitación del mundo negro. Con este rechazo de la asimilación se consigue que el autor ejerza de escritor y de artista, al precio de no crear nada específicamente filosófico (en el sentido académico del término).

**La puesta en perspectiva filosófica de la obra literaria*: es absolutamente necesario reconocer el valor de la literatura negro-africana, puesto que el movimiento de la

Negritud encontró su origen e impulso en literatos como Césaire o Senghor. El motor interno de las primeras obras literarias de África en el siglo XX expresaban el combate por la identidad africana[27]. Por ello, la literatura tiene que ser comprendida como una clave ineludible en orden al establecimiento de antropologías de la filosofía africana.

En líneas generales la literatura africana francófona –como la de Césaire, Senghor o la de Laye Camara, *L'enfant noir* (1953), o Ousmane Sembène, *Ô pays, mon beau pays* (1957), entre otros– pretende afirmar los valores propios de África, rechazando a su vez los recibidos de Occidente, y para ello hacen toda una apología incluso del color negro de la piel. Aunque posteriormente, no pocos literatos africanos francófonos se desmarcan de esta ideología de la identidad para adentrarse en otra ideología, más crítica con África misma, y que se presentará como el relevo natural de la Negritud.

Este rol filosófico de la literatura se puede entrever analizando la obra de uno de los padres de la Negritud: el senegalés Senghor. Por su calidad literaria fue propuesto en varias ocasiones para el Premio Nobel de Literatura. No se lo otorgaron, pero en 1983 fue elegido miembro de la Academia Francesa. Además de escribir poesía, Senghor

[27] Una buena introducción a este tema la encontramos en el capítulo titulado «Littérature africaine et défense de l'identité africaine» de la obra de Bede Ukwuije titulada *Trinité et inculturation*.

se sumerge de lleno en la vida intelectual de su época. En París entabla amistad con André Gide, Albert Camus, Alioune Diop… Participa activamente en los dos Congresos de Escritores Negros, celebrados en París (1956) y Roma (1959). En 1966, siendo ya presidente del Senegal, convocará en Dakar el Festival Mundial de las Artes Negras.

En su *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* recopila poemas de Léon-G. Damas (Guyana francesa); Gilbert Gratiant, Étienne Lero y Aimé Césaire (Martinica); Guy Tirolien y Paul Níger (Guadalupe); Léon Laleu, Jacques Roumain, Jean-F. Brière y René Belance (Haití); Birago Diop, Léopold Sédar Senghor y David Diop (África negra); Jean-Joseph Rabéarivelo, Jacques Rabemananjara y Flavien Ranairo (Madagascar). Esta publicación es todo un acontecimiento cultural, cuando todavía algunos intelectuales ponen en tela de juicio la cultura africana, influidos demasiado por políticos que quieren perpetuar la colonización.

Como ensayista, empezó a escribir una serie de libros titulados genéricamente *Libertad*. El primero apareció en 1965 y el último (*Libertad 5*, sobre *El diálogo de las culturas*) en 1993. Tanto en la poesía como en los ensayos, Senghor mantiene un discurso genuinamente africano y al mismo tiempo universal.

El carácter filosófico de la obra literaria comienza con la exigencia de probar la originalidad de la obra creada (su carácter específicamente negro-africano). Más tarde,

el autor retorna sobre su obra para justificarla, juzgándola y apreciando sus cualidades. Es este retorno reflexivo y crítico sobre sí mismo, sobre lo ya hecho en la obra, lo que marca el carácter filosófico de la obra senghoriana.

***La representación por el autor de lo esencial de la civilización africana*: el autor entra en la estela de los etnólogos definiendo lo que para él caracteriza la civilización africana: la emoción, la sensibilidad, la participación, la religión dominada por el mito, el rito y el sacrificio, el arte por la intención significante, la ontología por la vida... Todos estos valores de la civilización negro-africana son subrayados para marcar la diferencia respecto de la civilización occidental. Pero la intención filosófica se esfuma con la curiosidad de una investigación puramente científica (etnóloga) del pasado y por el cuidado, sin duda legítimo, de la afirmación de su originalidad cultural.

La auténtica visión senghoriana de la civilización negro-africana es dualista: por una parte, se encuentra la definición de los elementos y valores de la civilización así como su representación intelectual (se trata de la descripción y delimitación de un contenido de civilización) y, por otra parte, está la afirmación de la fuerza motriz y creadora de esta civilización, de la libertad que crea y que está más allá de los determinismos. Aquí se puede pensar en la experiencia personal del autor que participa de este dinamismo cultural, en base a la clasificación de conceptos y su justificación, de suerte que permite alargar o profundizar el sentido

de la Negritud. Por todo ello, no cabe duda de que la Negritud de inspiración senghoriana es una obra filosófica.

El movimiento de la Negritud, en razón tanto de sus temas como de las personalidades que se comprometieron en el mismo, adquirió una gran relevancia en la sociedad cultural del momento. De alguna manera se podría afirmar que lo Negro se puso de moda. Buena prueba de ello es que en ese momento histórico, museos y colecciones privadas se llenan tanto de objetos africanos como documentos culturales indispensables, aunque es verdad que se les confiere un valor incalculable etnológico, pero no estético. En esta línea hay que reseñar *la gran aportación de los etnólogos* para la filosofía africana. De hecho, para redescubrir el patrimonio de las civilizaciones africanas, los creadores de la Negritud se ponen a aprender/imitar a los etnólogos franco-alemanes que han adoptado una nueva política respecto de África. Estos científicos europeos, minusvalorados por gran parte del viejo continente por realizar reflexiones marginales o heréticas, son aplaudidos por muchos de los intelectuales negro-africanos francófonos. De suerte que estos etnólogos europeos son conocidos como *africanistas*.

Los trabajos de estos etnólogos/antropólogos europeos (como Léo Frobenius, Whilhelm Schmidt, Maurice Delafosse, Théodore Monod o Marcel Griaule) contribuyeron a desacreditar las tesis de la teoría de inferioridad de los Negros respecto de los Blancos y, por ende, a revalorizar el pasado negroafricano (que hacen remontar hasta el

Egipto de los faraones). Las investigaciones de estos etnólogos subrayan el grado de madurez a que han llegando ciertas civilizaciones africanas; por ejemplo: el antiguo reino del Congo (donde la gente se vestía de seda y terciopelo y donde habían constituido un estado muy bien organizado). Con todo ello, se probaba que la idea del negro bárbaro no es sino una invención europea.

Sin negar la gran aportación del movimiento de la Negritud, tanto a nivel de pensamiento filosófico como de compromiso práctico en aras de una auténtica liberación del pueblo africano, no se pueden ignorar algunos de sus límites. La Negritud, para algunos de sus críticos, tan solo ha sido una corriente ideológica edificada sobre el romanticismo y la inacción[28]. Críticas certeras en gran medida y que incluso sus mismos padres fundadores, como Senghor,

[28] Entre algunos de estos límites hacemos referencia a los continuos *movimientos mesiánicos* que cansados de la inacción de la reflexión de la Negritud y en nombre de la identidad africana fueron surgiendo en África. Algunos de los más conocidos son los propiciados por *pseudo-profetas* como William Haris (Liberia - Costa de Marfil - Ghana), Simon Kimbangu (República Democrática del Congo - Congo Brazzaville) o Simao Gonçalves Toko (Angola). Estos profetas, a partir de una lectura sesgada de la Biblia, cuestionan radicalmente el cristianismo colonial y la manipulación política de las religiones tradicionales africanas. Proponiendo liberar las conciencias así como las fuerzas creadoras de los africanos. Para un mayor estudio de estos movimientos mesiánicos remitimos a las obras de Jean Pierre Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religión en Afrique contemporaine* (1995) o de André Mary, *Le bricolage africain des héros prophètes* (2000).

habían preconizado; no olvidemos que se consideraba que el movimiento de la Negritud era el principio de solución del problema negroafricano, pero no su solución en sí misma. Incluso más, algunos afirman críticamente que la Negritud lejos de haber resuelto los problemas de los negros, ha bloqueado el intento de su solución. Como anunciábamos, una doble crítica a la Negritud se articuló desde esta lógica: su romanticismo sobre África (particularmente de una África tradicional que era objeto de etnólogos africanistas) y su inacción (la ineficacia aparente del concepto de Negritud en orden a la liberación de la autenticidad africana, así como a los problemas que tanto África como el negro contemporáneo tienen que afrontar). Aunque sea muy brevemente analizamos estas críticas:

*Un África fija e inmóvil: los críticos afirman que los partidiarios de la Negritud han fijado su mirada en el África del pasado; un pasado estático y nostálgico, casi imaginario. Puesto que han proclamado el África tradicional como un estado armónico, donde el principio de contradicción, los conflictos, las tensiones… no existían apenas; se trataba de una especie de paraíso donde el africano no sufría ninguna alienación. Los críticos de la Negritud denuncian esta presentación de África y del mundo negro, ya que no concuerda con la realidad del mundo del negro-africano contemporáneo. En esta clave pensadores como Paul Níger rechazaba la imagen de un África adormecida, a la

espera –como si de una gracia se tratase– de su despertar, merced a una nueva estocada.

**La noción de identidad: ¿integrismo o traición?:* los teóricos de la Negritud abordan la noción de identidad negro-africana desde una perspectiva casi inmutable y fundamentalista. Parece que el negro es definido por los ideólogos francófonos de la Negritud, por lo que los filósofos anglófonos les acusan de imponer un imperialismo cultural francés. Senghor, en respuesta a sus colegas africanos anglófonos, acerca el movimiento de la Negritud al Renacimiento Negro americano de principios del siglo XX (anterior a la Negritud y, en gran medida, inspirador). Y no duda en citar textos de W. E. B. Du Bois como «Yo soy negro y me glorío de este nombre; estoy orgulloso de la sangre negra que discurre por mis venas».

Por otro lado, se acusa a los teóricos de la Negritud de elaborar sus obras –principalmente poesías– polarizadas en la piel negra, como si el color de la piel constituyera en sí mismo una nota distintiva. Senghor afirma que siendo verdad esta crítica, recoge igualmente la tradición africana.

En todo caso hubo no pocos literatos que mostraron con sus escritos no solo las limitaciones de este movimiento, sino la propuesta de otro modelo de reflexión. Entre los francófonos encontramos por ejemplo al iconoclasta de Malí Yambo Ouologuem que, con su obra *Le devoir de violence* (1968), intenta mostrar la realidad despótica y cruel que existía en el África precolonial. Su tesis es que

todas las civilizaciones (tanto las judeo-cristianas, como las árabe-islámicas o negro-animistas) están fundadas en el conflicto. Más tarde, el beninés Stanislas Adotevi denuncia con *Négritude et Négrologues* (1972) la ingenuidad de los partidarios de la Negritud y propone el combate revolucionario como sustituto de esta ideología salida de la etnología. En clara sintonía, presentamos a Frantz Fanon que, varios años antes con su libro *Les damnés de la terre* (1961), invitaba a los *intelectuales colonizados* a reconocer que la cultura de un pueblo se muestra con el combate que el pueblo mantiene contra las fuerzas de ocupación. Más sibilino se muestra el senegalés Cheikh Hamidou Kane con su novela *L'aventure ambiguë* (1961); en ella narra cómo el jefe de un poblado envía a su hijo al colegio, no tanto para aprender lo que viene de los blancos, sino para apropiarse del arte de vencer sin tener razón, que identifica con el conocimiento de las artes, del uso de las armas y la posesión de riquezas.

Pero estas críticas de los literatos africanos a la Negritud alcanzan mayor relieve en el ámbito anglosajón. Traemos a colación a dos autores nigerianos –Chinua Achebe y Wole Soyinka– que piensan que el rol del intelectual es ofrecer una imaginación (en el sentido de una creación o una sociedad nueva) donde los discursos tribales o de raza no tengan su lugar. En otras palabras, si en el origen la reflexión podía girar en torno a la cuestión de la identidad africana (la verdad de su existencia como ser humano),

posteriormente se piensa el hombre como un ser en devenir, cuyas posibilidades, como por ejemplo el desarrollo, superarán la situación actual.

Chinua Achebe nace al Este de Nigeria (en Ogidi) en 1930. Novelista, poeta y crítico literario es sobre todo conocido por su primera novela *Things Fall Apart* (*Todo se desmorona*), una de las novelas africanas más leídas en el mundo. Escrita en 1958 describe con amargura cómo la civilización europea se apropia del mundo africano y cómo las influencias occidentales cambian la sociedad de este continente. Frente al combate del conservadurismo africano y el mito de la civilización europea propone un *humanismo abierto* que interpela a la responsabilidad humana. Humanismo entendido como camino que conduce al individuo hacia una libertad responsable en medio de una sociedad pluralista. Y para ello propugna un *ideal secular*, es decir la prohibición expresa de utilizar a Dios en orden a intereses humanos (como hace el colonialismo). El hombre por definición tiene que aceptar que el futuro estará siempre abierto y no es posible manipularlo.

Wole Soyinka, nacido al Oeste de Nigeria (en Abeokuta) en 1934, es el primer africano en conseguir el Premio Nobel de Literatura en 1986. Se le puede describir como un verdadero iconoclasta, siempre preparado para desenmascarar toda tentativa de erigir un sistema exclusivista y totalitario, y ello con el fin claro de defender la identidad africana. Con su extensa obra narrativa y teatral (con títulos

tan conocidos como *Death and the Kings Horseman –La muerte y el caballero del rey–* de 1975) cuestiona seriamente tanto el conservadurismo tradicional africano como la misión civilizadora occidental fundada en el ideal del monoteísmo. Propugnando el ideal del *hombre viviente*, que cimentado en el principio de integración de la tradición Yoruba (una de las grandes etnias de Nigeria), consiste en la convicción de que el hombre pleno es aquel que no vive para sí sino para los otros; al tiempo que muestra que la identidad del hombre africano reside justamente en definirse como un *ser en devenir*, que siempre se está haciendo (frente al modelo inmutable de la religión y la moral occidental).

5.2. Tempels y la filosofía africana: la etnofilosofía

El encuentro con la conocida obra del belga Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, es clave para el que quiera acceder a la filosofía africana. Por ello, se torna necesario dedicar un esfuerzo complementario para situarla en el itinerario de la problemática que abordó así como en la metodología adoptada, sin obviar la marcha histórica que esta obra marcó hasta el día de hoy. De esta manera no solo comprenderemos la razón de su extraordinario éxito, tanto para africanos como para no africanos interesados en la cuestión negro-africana, sino

su capital importancia en el debate sobre la filosofía africana contemporánea.

El reverendo padre Placide Tempels (1906-1977) fue un sacerdote franciscano (de la Orden de Hermanos Menores) belga. Nacido el 18 de febrero de 1906 en la provincia de Anvers, llegó como misionero al Congo Belga, a la región de Kamina (provincia de Katanga) habitada principalmente por los baluba, el 3 de noviembre de 1933. En el Congo vivió hasta el 2 de abril de 1962, cuando por motivos de salud regresa a su patria, donde morirá el 9 de octubre de 1977.

El libro, *La filosofía bantú*, puede ser considerado, desde el punto de vista pedagógico, como la obra que realiza la transición entre el pasado y el presente de la filosofía africana. Se publicó por primera vez, y más breve que la versión actual, en danés, con el título *Bantoe-Filosofie*, en 1946. Se tradujo al francés, por A. Rubbens, con el título *La Philosophie Bantoue*, publicándose en 1949, como primer volumen de Editions de Présence Africaine.

Esta gran obra es fruto del resultado de casi veinte años de observación. En ella, analiza las representaciones mentales de los baluba, que se traducen en sus discursos y su comportamiento. Su método de aproximación al pensamiento bantú, fruto de un espíritu muy abierto y una gran capacidad de comunión y sensibilidad, le permite explorar este sistema de pensamiento realizando una remarcable exposición de conjunto. Este método de trabajo,

inspirado en la etnología[29], ha llevado a calificar su filosofía y la de sus continuadores como *etnofilosofía*.

La intención de la obra no era realizar un estudio filosófico técnicamente hablando; ni pretendía representar un movimiento de pensamiento africano. No estaba destinada a los africanos, que fueron sin embargo sus principales lectores. Estaba dirigida a los europeos que en aquella época trabajaban en África, intentando hacerlos comprender lo que Tempels creía haber comprendido del espíritu y comportamiento de los africanos. El autor intentaba rechazar la tesis de imperfectibilidad, indolencia e imprevisión del negro. En suma, el misionero belga, frente a posturas como la de Lucien Lévy-Bruhl que minusvaloraba al negro presentándole como de «pensamiento primitivo o prelógico», sostiene que el negro tiene una civilización, una religión… La obra parte del hecho de las discriminaciones raciales como algo a corregir o, al menos, a reducir. La pretensión de Tempels era clara: quería explicar el negro al europeo, pero sin buscar, en sentido técnico, una obra de filosofía.

Este misionero belga decidió hacerse africano con los africanos. Emprendió un gran trabajo de transformación interior, una obra de mutación espiritual que hizo de él un hombre que estaba a la escucha de África, guiado por el

[29] Etnología (del griego: *éthnos*, pueblo, raza, y *lógos*, tratado): rama de la antropología cultural que se ocupa del estudio de las razas y de los pueblos con particular atención a las culturas que los definen y configuran.

afán de sondear las profundidades de la visión africana del mundo, amasado en su ser por la palabra africana, que se había esforzado entender en vez de mantenerse simplemente como un misionero que repite a lo largo de los días las fórmulas aprendidas en su medio de procedencia. Placide Tempels, reengendrado por África, nacido de nuevo en el corazón de la sociedad africana, convertido en africano con los africanos, afirma no solo que los Negros son seres humanos sino que poseen un sistema filosófico de base derivado de una ontología lógicamente coherente. Descubre lo que llama el *alma africana*, su sistema, su ontología, y con su obra *La filosofía bantú* quiere dar a los bantúes los términos adecuados (tomados de la metafísica neo-escolástica) para sistematizar su visión del mundo.

Pero antes de seguir abordando el estudio/análisis de esta emblemática obra, vamos a presentar sucintamente (puesto que al día de hoy se trata de un periodo bastante oscuro y necesitado de serios trabajos de investigación[30]) el llamado periodo *pre-tempelsiano*, es decir sus precedentes, tanto en Europa como en África:

–*Desde Europa*: es justo y necesario decir que Tempels había tenido algunos precursores europeos, poco conocidos

[30] En esta línea de investigación destacamos la importante contribución de la tesis de licenciatura, defendida en 1978 en la Universidad de Kinshasa, realizada por Mubanbinge Bilolo, con el título: *Contribution à l'histoire de la reconnaissance de philosophie en Afrique noire traditionnelle: 1900-1945*.

en los medios no especializados, como Otlet, Van Overbergh, Van der Kerken… Se trataba de miembros del personal administrativo del Congo Belga. Estos reconocían el valor de las personas y de las poblaciones que tenían que administrar, y habían publicado el fruto de sus reflexiones.

Destaca entre todos ellos la figura de Mons. Alexandre Le Roy (1854-1938). Con su obra *La religion des primitifs* (1909) preparó el contexto universitario francés. Dicha obra recoge la conferencia que dictó con motivo de su toma de posesión de la cátedra de Historia de las Religiones en el Instituto Católico de París, que acababa de constituirse. Posteriormente lo desarrolló en *Christus. Manuel d'histoire des religions* (1913).

Este superior general de la Congregación del Espíritu Santo había vivido durante veinte años en África negra realizando abundantes investigaciones etnológicas. Su criterio era claro: los evangelizadores deben conocer lo que los evangelizandos ya creen. Aplicándolo a África afirmaba que los negros creen en un Dios superior, un Ser supremo (que los europeos podemos asimilar como Dios), y cada familia, clan o etnia llama de una forma particular. Esta creencia en el Ser supremo puede estar algo oscurecida por la magia, pero lo que es evidente es que se trata de una religión con carácter sobrenatural y que puede alcanzar la plenitud en la verdadera religión: el cristianismo.

–Desde África: en este ambiente de colonialismo, el *cogito de la supervivencia* africano no estaba ausente, se manifestaba

en algunos africanos especialmente despiertos como el zaireño Stephano Kaoze (1885-1951). Se trata del primer sacerdote católico originario del Congo, en concreto de Katanga oriental. Escribió dos breves artículos complementarios en *La revue congolaise* en los años 1910 y 1911, titulados «La psychologie des Bantus» I y II. Tres aspectos merecen ser destacados en orden a la filosofía negro-africana:

El primer aspecto: Kaoze cuenta en sus escritos cómo, antes de ser cristiano y antes de toda formación filosófica, se preguntaba cuestiones fundamentales como: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Adónde voy? Confiesa que le faltaba vocabulario para expresar estas cuestiones, pero ello no impedía que tanto él como sus compañeros se plantearan estas mismas cuestiones. Más tarde encontró términos (europeos) que le permitiesen expresar sus sentimientos, de ahí su esfuerzo por encontrar en su lengua natal términos para comunicar esta experiencia metafísica.

En segundo lugar, se puede descubrir en estos escritos (anticipándose a Senghor) la importancia de la *emoción* en el pensamiento y comportamiento de los negro–africanos, por oposición a los occidentales.

Por último, encontramos en sus escritos un método de reflexión y de investigación. Procedía por análisis y búsqueda del sentido de un cierto número de términos claves, así como las relaciones sintéticas de dichos términos. Se trataba de términos como imaginación, inteligencia, juicio, memoria, razonamiento, voluntad, libertad, Dios…

Una vez que hemos presentado –aunque sea muy brevemente– al padre Temples, así como el contexto sociocultural de su obra mayor, vamos a adentrarnos en el estudio de su obra en cuanto tal. Consideramos que la importancia de la misma exige que la dediquemos un espacio mayor que al resto de los escritos filosóficos africanos. Pero antes de comenzar con el análisis de esta obra, se hace necesario tener en cuenta el prefacio con el que la obra se publicó, ya que nos puede ayudar a descubrir la razón de ser de este libro.

El senegalés Alioune Diop, fundador de la editorial Présence Africaine, había escrito en 1947 el prefacio titulado «Niam M'paya» a la edición de 1949 de *La Philosophie Bantoue*. A través de la lectura de este prefacio se puede entrever lo que la lectura de este libro de Tempels representaba para una cierta elite africana, especialmente aquellos que comulgaban con las ideas del movimiento de la Negritud.

Diop, entusiasmado, consideraba que este libro es importante para el Negro así como para todos los que están interesados en la suerte de los negros. Ya que permite al Negro tomar conciencia de sí y de satisfacer lo que podría ser llamado el deseo o el complejo de asimilación de los valores occidentales por el Negro. Igualmente este libro ayuda a todos los que se interesan por la cuestión negroafricana con el fin de comprender al Negro y, de este forma, poder entrar más fácilmente en dialogo con él. Diop lo expresa de esta manera:

> He aquí un libro esencial para el Negro, para su toma de conciencia, para su sed de situarse en relación a Europa. Debe ser el libro de cabecera de todos los que se preocupan por comprender al africano y comprometerse en un diálogo vivo con él.

Este libro contribuye de esta manera a revelar el alma auténtica (inserta en su medio natural) del Negro. Esta alma, que Tempels presenta, se corresponde con la opinión que Diop tiene del Negro y que es opuesta al materialismo occidental y deshumanizador. *La filosofía bantú* nos habla, en definitiva, de la genialidad de la civilización negro-africana; de conceptos como la vida, la felicidad, el mérito, el poder o fuerza vital, etc.

Diop, en su prefacio, nos describe también la originalidad del Negro:

> Esta juventud del alma, este respeto innato del hombre y de lo creado, esta alegría de vivir, esta paz que es no desfiguración del hombre sino impuesta y experimentada por la higiene moral, así como la armonía natural con la majestad de la vida.

Presentados los precedentes de *La filosofía bantú* de Placide Tempels nos adentramos en el análisis de esta obra capital de la filosofía africana. Sin lugar a dudas, el libro más emblemático. Una grandeza que le viene determinada tanto por lo que dice como por la oportunidad histórica

en que fue dicho. Al día de hoy tanto su lectura como su referencia es obligada si se quiere acceder al pensamiento filosófico africano.

El libro *La filosofía bantú* está compuesto por siete capítulos: 1. A la búsqueda de una filosofía bantú; 2. La ontología de los bantúes; 3. La sabiduría y la criteriología de los bantúes; 4. La teoría del Muntu, o la psicología de bantú; 5. Ética bantú; 6. La restauración de vida; 7. La filosofía bantú y nuestra misión civilizadora. Estos siete capítulos pueden parecer sin conexión, puesto que entre ellos no se muestra un vínculo común, existiendo numerosas repeticiones; es como si se tratase de un libro compuesto de artículos diversos que el autor ha reunido titulándolo *La filosofía bantú*. Por otro lado, es necesario advertir que el término *filosofía* es presentado en relación a la misión civilizadora (a medio camino entre la empresa colonizadora y la evangelizadora) de Occidente en tierra africana (en concreto, la congolesa). Estos dos elementos impiden presentar este libro de forma coherente y clara; aún así, creemos que puede ser analizado en torno a estos dos aspectos: primeramente, el proyecto del libro con sus presupuestos y su contexto histórico y, en segundo lugar, el argumento principal del libro: la ontología bantú y sus implicaciones.

A. *El proyecto del libro: La filosofía bantú y la misión civilizadora occidental*. Por proyecto entendemos la manera como Tempels ha presentado su *filosofía bantú*; es decir,

deseamos conocer el modo como él ha definido el objeto y el fin de su estudio, su metodología de investigación, así como el público con el que él quería entrar en diálogo. Para ello, creemos que el análisis del primer y del último capítulo nos puede ayudar.

El primer capítulo es una verdadera introducción a toda la obra (así como una respuesta a las posibles objeciones que se pudieran hacer a su tesis). Plantea con claridad, desde el principio, la definición de la filosofía bantú como también la apuesta por la etnología como método de investigación. La filosofía bantú, como cualquier otra filosofía, es ante todo una *sabiduría*, comprendida como un conjunto de ideas, un sistema lógico, una filosofía completa del universo, del hombre y de las cosas que le rodean, de la existencia, de la vida, de la muerte y la otra vida… Este conjunto de ideas, que es definido como filosofía, rige el comportamiento y las actitudes del Negro. Y esta filosofía puede ser clasificada según las ramas heredadas de la filosofía occidental clásica como ontología o metafísica, ética o moral, antropología o psicología, o teoría del conocimiento.

Tempels cree que la filosofía bantú es la filosofía común de todos los primitivos, de todos los pueblos clánicos; de suerte que su análisis no solo puede ser comprendido como prototípico de los bantúes sino común a todos los negros y a los primitivos del todo el mundo. Muchos críticos le reprocharon esta generalización. Dicho esto, conviene anotar que para este belga es necesario afirmar esta filosofía por

primitiva que pueda ser. Solo así es posible reconocer en plenitud y positivamente la humanidad del Negro.

Y, ¿dónde podemos encontrar esta filosofía? Es posible descubrirla o desprenderla de los elementos de la cultura, por ejemplo en el lenguaje o en el derecho. Para este proceso, preconiza el acercamiento etnológico. En esta metodología etnológica uno de sus presupuestos básicos es que el sujeto miembro de la sociedad que va a ser estudiada se sitúa a una distancia suficiente y necesaria que le permita un análisis objetivo de su propia sociedad. Por lo que es el observador exterior quien podrá aportar una perspectiva y análisis neutro y objetivo.

Además, esta filosofía es difusa, puesto que en ella se informa sobre todo el ser y el hacer del muntu[31] (o del Negro); en otros términos, en esta filosofía está implícito el muntu y está presente en toda la vida. Se trata, pues, de un filosofía *implícita y difusa*, que el blanco puede explicitar y sistematizar tanto para el negro (para que pueda conocerse mejor; en cierta medida se puede afirmar que se trata de una filosofía con claro rol mayéutico) como para el blanco (en su misión civilizadora).

Cuando Tempels escribe a sus lectores (que como ya dijimos, piensa en los occidentales, principalmente belgas) afirma:

---

[31] En el Apéndice 4 se desarrolla el concepto de *muntu*.

> No esperemos del primer Negro que aparezca que nos haga una exposición sistemática de su sistema ontológico. Sin embargo, esta ontología existe: penetra y configura todo el pensamiento del primitivo, domina y orienta todo su comportamiento. Gracias a los métodos de análisis y de síntesis de nuestras disciplinas intelectuales podemos, incluso debemos, dar a los «primitivos» este servicio de investigación, clasificar y sistematizar los elementos de su sistema ontológico. No podemos pretender que sean los mismos bantúes quienes nos presenten un tratado de filosofía, expuesto en un vocabulario adecuado. Nuestra formación intelectual nos permite hacer este desarrollo sistemático. Somos nosotros (los occidentales) los encargados de presentar de forma precisa el contenido de su concepción de los seres, de tal forma que ellos se reconozcan en nuestras palabras.

Sin desestimar los capítulos que van del segundo al sexto incluidos, dirigimos ahora nuestra mirada al séptimo y último capítulo, ya que nos permiten seguir comprendiendo el proyecto real de esta obra tan emblemática. Algunos podrían creer que en la investigación sobre el conocimiento del alma negra, Tempels se interesaba únicamente del Negro y de la presentación de una exposición crítica y sistemática del pensamiento de los negros. Sin embargo, desde la lectura del último capítulo se percibe que más bien se guiaba por razones de estrategia o de pedagogía. Adoptando la pretendida neutralidad y objetividad del etnólogo, intenta conocer lo mejor posible al

Negro para poder transmitirle de la mejor forma posible el mensaje civilizador occidental y, para ello, rechazar las *conclusiones falsas* (tipo Lévy-Bruhl[32]) de la filosofía del Negro. Como con frecuencia se afirma, este misionero/filósofo belga adopta una línea de reflexión alimentada de intereses pedagógicos y apologéticos, como lo prueban afirmaciones como:

> No es nuestro objetivo descubrir el origen o la evolución del pensamiento bantú. Ni tampoco establecer un juicio sobre el valor intrínseco de esta filosofía. Abstengámonos provisionalmente de todo juicio, para no hacer más que etnología. Intentemos ante todo *comprender* el pensamiento de los bantúes. Nos es necesario saber cuáles son sus nociones, su interpretación racional de la naturaleza de los seres visibles e invisibles. Estas concepciones pueden resultar exactas o erróneas; de todas maneras debemos admitir que estas ideas sobre la naturaleza de las cosas son conocimientos esencialmente metafísicos y

[32] L. Lévy-Bruhl (1857-1939) tiene una mala prensa en África, desde que publicase *Las funciones mentales en las sociedades primitivas* (1910) y *La mentalidad primitiva* (1922). Se le incluye entre los sociólogos que consideran que los mitos pueden ser comprendidos como la «función arcaica elemental» que existe en todo hombre. Esta tesis de la «mentalidad primitiva», en breve síntesis, significa que el hombre africano viviría en un imaginario simbólico una parte de sus pulsiones naturales fundamentales, atribuyendo estos dones naturales, por medio del mito, a un «sobrenatural» y mostrando que el hombre primitivo, incluso cuando llega a sus formas lógicas de pensamiento, conserva una parte coexistiendo con un pensamiento «prelógico».

> constituyen una «ontología». *Antes de enseñar a los Negros nuestro pensamiento filosófico, tratemos de penetrar en el suyo*. Sin penetración filosófica, la etnología no es más que folclore.

Así, con su nueva aproximación a la cultura bantú, Tempels cree haber encontrado una plataforma seria para la misión civilizadora (considerando la occidental como «una civilización superior» a la negro-africana). En efecto, contrariamente a los que anunciaban el fracaso de la misión civilizadora, especialmente la evangelización congolesa, este misionero belga parecía haber descubierto la clave segura a esta misión: «la analogía entre el pensamiento bantú y la espiritualidad cristiana» que se expresaba en la semejanza entre el efecto de crecimiento de la gracia divina sobre el alma humana y la ontología bantú de la fuerza vital. Para Tempels, frente al cristianismo, la sabiduría bantú pierde su carácter absoluto. Entre los dos, hay similitud pero no identidad. El ideal de vida propuesto por el cristianismo es superior a la vida a la que aspiran los bantúes. La sabiduría bantú es considerada como una aspiración hacia la espiritualidad cristiana. El misionero belga invita a los cristianos a no perder de vista esta aspiración.

Ahora bien, no todos los elementos estudiados de la cultura bantú deben ser juzgados aptos para el triunfo de la civilización occidental en la tierra congolesa. Se exige el «deber de discriminar» lo menos bueno o útil para esta

misión, para quedarse con lo ventajoso; es lo que Tempels llama «la adaptación del espíritu». Hay que adaptar el mensaje civilizador a la mentalidad del Negro para civilizarlo. De alguna manera este evangelizador hizo una aplicación circunstancial de lo que se ha llamado la *teología de adaptación*: hay lugar para salvaguardar, proteger con cuidado, purificar y refinar todo lo que es respetable en la tradición, con el fin de ofrecer a los africanos nuestra civilización. Solo partiendo de la buena y sólida tradición indígena, podemos conducir a los negros hacia una verdadera y auténtica civilización bantú.

Una vez que se ha podido rechazar lo que es perjudicial a la misión civilizadora occidental (la empresa colonial) quedándose con aquello que le es útil de la cultura bantú, se puede afirmar que a partir de ese momento se puede también ayudar a progresar al Negro y a su cultura. A este propósito, Tempels en su *La filosofía bantú* declara por ejemplo:

–Cualquiera que sea la dificultad del problema, es necesario que todos los hombres de buena voluntad se pongan en colaboración, para diferenciar en la filosofía bantú lo que es válido de lo que es falso, con el fin de que todo lo que posee un verdadero valor pueda servir de forma inmediata a la educación y la civilización de estos *primitivos*.

–La civilización bantú será cristiana o no será. La europerización superficial de las masas no puede matar el bantuismo. Si el cristianismo ha podido conformar una

civilización occidental, es que contiene en la verdad de su doctrina y en el dinamismo humano que suscita los recursos para sublimar y ennoblecer una civilización bantú.

B. *El tema principal: la ontología bantú o el concepto de fuerza vital según Tempels*. En este apartado vamos a presentar lo que constituye para este africanista el núcleo de la filosofía bantú, es decir su ontología (contrastándola con la filosofía occidental), que desarrolla principalmente en su segundo capítulo.

1. *El ser o la fuerza vital*. La filosofía bantú, que corresponde a la ontología fundamental, está profundamente marcada por una concepción en la que el valor supremo es la vida, la energía o fuerza vital; se trata de vivir vigorosamente. Y esta fuerza o poder vital puede, merced a influencias positivas (favorables) o negativas (desfavorables), crecer o decrecer, aumentar o disminuir. Tempels cree que está legítimamente permitido afirmar que para los bantúes «el ser ES la fuerza», la energía, el poder..; es decir, el ser es fuerza y la fuerza es ser. La noción fundamental del ser, en la concepción bantú, es la de *dynamis*. La fuerza o poder es el atributo del ser (es la esencia misma del ser en sí mismo). Para el muntu, la fuerza vital es el ser mismo en cuanto tal, en su totalidad real, actualmente realizada y actualmente capaz de una realización más intensa. Para el bantú, el ser es el que tiene la fuerza.

2. *Diferencia entre la ontología bantú y la ontología occidental*. La noción de la fuerza ocupa para los africanos el lugar de la noción de ser para los occidentales. Los occidentales pueden concebir la noción transcendental de *ser* separándolo de su atributo de *fuerza*, pero no así los bantúes. Esta ontología, marcada por el concepto de poder o fuerza vital y que acentúa la dimensión dinámica del ser o de todo lo que es, difiere de la metafísica o de la ontología occidental, que comporta una concepción más estática del ser. Tempels establece una diferencia incluso entre la aceptación del ser para el occidental y el Muntu. Cuando los occidentales piensan el concepto *ser*, los bantúes utilizan el concepto *fuerza*. Donde los occidentales ven seres concretos, los bantúes ven fuerzas concretas. Cuando unos dicen que los *seres* se diferencian por su esencia o naturaleza, los otros dicen que las *fuerzas* difieren en su esencia o naturaleza. Sostienen los bantúes que existe la fuerza divina, fuerzas celestiales o terrestres, fuerzas humanas, animales, vegetales e incluso fuerzas materiales o minerales. Esta noción dinámica del ser implica que el ser está sujeto a variaciones de intensidad ontológica, frente al modelo occidental que es invariable o inmutable ontológicamente.

3. *La jerarquía de fuerzas o de seres*. Esta idea de fuerza vital o esta ontología dinámica gobierna o condiciona todas las relaciones que el muntu establece, especialmente con el mundo invisible (el mundo divino, de los espíritus,

de los ancestros o difuntos…). Además, esta noción de poder o fuerza vital marca todas las relaciones de muntu con las diferentes fuerzas que organizan los diversos mundos, estableciendo de esta manera una jerarquía de fuerzas. Tempels establece el siguiente orden jerárquico:

Sobre todas las fuerzas se encuentra *Dios*, Espíritu y Creador. Él posee la fuerza, el poder, en sí mismo. Procura la existencia, el poder de supervivencia y de desarrollo a las otras fuerzas. En relación con las otras fuerzas, él es «El que aumenta la fuerza».

Tras él se sitúan *los primeros padres de los hombres, fundadores de los diferentes clanes*. Estos archipatriarcas fueron los primeros a quienes Dios comunicó su fuerza vital, con el poder de ejercer influencia en toda la posterioridad. Ellos constituyen el eslabón más importante que une a los hombres con Dios. Ocupan una posición tan elevada en el pensamiento bantú que no se les considera simplemente como muertos comunes.

Tras estos primeros padres se sitúan *los muertos de la tribu*, por orden de primogenitura. Forman una cadena, por medio de cuyos vínculos las fuerzas de los antepasados ejercen su influjo vivificador en la generación viva, la de quienes viven en el nivel terrestre, de hecho tras los muertos.

Los vivos pertenecen a su vez a una jerarquía que no atiende simplemente al estatus legal, sino que parece obedecer a su propio ser según la primogenitura y su categoría vital; es decir, según su poder vital.

Pero el hombre no se halla suspendido en el aire. Vive en su tierra, donde se ve a sí mismo como la fuerza vital soberana, que gobierna la tierra y cuanto vive en ella: hombre, animal o planta. *El más anciano de un grupo o clan* es, para los bantúes, por ley divina el vínculo en el que se sostiene la vida, uniendo a los antepasados con sus descendientes. Es él quien *fortalece* la vida de su pueblo y de todas las fuerzas inferiores, animales, vegetales e inorgánicas que existen, se desarrollan o viven sobre el fundamento de que el más anciano procura el bienestar de su pueblo. Así pues, el auténtico jefe, siguiendo la concepción original y la organización de clanes, es el padre, el maestro, el rey; es la fuente de todos los vivos llenos de vigor; es como el propio Dios.

–Tras la categoría de las fuerzas humanas aparecen *las otras fuerzas*: animales, vegetales y minerales. Pero en cada una de estas categorías se encuentra una jerarquía basada en el poder vital, el rango y la primogenitura.

Tras lo dicho, se puede afirmar que en la filosofía bantú como todo ser es la fuerza y existe únicamente por formar parte de ella, la categoría *fuerza* incluye necesariamente a todos los *seres*: Dios, los hombres vivos y los difuntos, los animales, las plantas y los minerales. Puesto que el ser es la fuerza, todos esos seres representan diferentes fuerzas para los bantúes. Si bien este concepto universal apenas es empleado por los bantúes, estos son sensibles a las abstracciones filosóficas aunque las expresen únicamente en términos concretos.

Para Tempels constituiría un mal uso de las palabras llamar a los bantúes panteístas (en el sentido de lo que él describe como *des dynamistes ou des énergétistes*), como si el universo fuese animado por alguna fuerza universal, una suerte de poder mágico único que abarcase toda existencia. Esta es una explicación europea de una filosofía primitiva que solo comprende imperfectamente. Los bantúes hacen una clara distinción y captan una diferencia esencial entre seres diferentes, es decir, entre fuerzas diferentes. Entre los distintos tipos de fuerzas han llegado a reconocer, igual que nosotros lo hacemos, la unidad, la individualidad, si bien esta claramente entendida como individualidad de fuerzas.

4. *El lugar del hombre en la creación*. Teniendo en cuenta la jerarquía de fuerzas o de seres que acabamos de presentar, podemos afirmar que los seres se diferencian en especies según su poder divino o su rango vital inherente, es decir, según la intensidad o la capacidad de vida que ellos pueden generar o garantizar en el seno de la comunidad humana y del universo (en otras palabras, en la medida en que garantizan el crecimiento de la vida o perpetúan la energía vital en el seno del cosmos, especialmente en el ser humano).

Por otro lado, la creación está centrada en el hombre. Y el hombre viviente aquí en la tierra es el centro del universo, incluido el mundo de los difuntos. En la filosofía bantú todos los demás seres están al servicio del

hombre, que es la criatura más fuerte. Cada ser ha sido dotado de una cierta fuerza, capaz de reforzar la energía vital del ser más fuerte de la creación: el hombre. Esta fuerza vital es la realidad invisible pero suprema en el hombre y el hombre puede acrecentarla merced a las criaturas del universo. De suerte que en el mundo el hombre representa la fuerza soberana.

Como esta fuerza vital, por ser dinámica, puede acrecentarse, Tempels considera que el occidental (capaz de fascinar al negro por su habilidad técnica, etc.) tiene que ser comprendido como el primogénito de los hombres, que supera en fuerza vital al negro-africano.

5. *La muerte y la enfermedad*. Para el bantú la felicidad suprema, la única clase de bendición, es poseer la fuerza vital más grande; la peor desdicha y, a decir verdad, la única desdicha, es, a su modo de ver, la disminución de ese poder. Cualquier enfermedad, herida o decepción, todo sufrimiento, depresión o cansancio, cada injusticia y cada fracaso para los bantúes pasan por ser, y así se hablan de ello, una mengua de la fuerza vital. La enfermedad y la muerte no tienen su fuente en nuestra propia fuerza vital, sino que proceden de algún agente externo que nos debilita mediante su mayor fuerza. Solo ganaremos resistencia frente a las fuerzas externas malignas a través del fortalecimiento de nuestra energía vital mediante la aplicación de

fórmulas mágicas (puesto que la fuerza vital tiene su fuente en Dios).

Conclusión

Hemos recorrido brevemente *La filosofía bantú* de Tempels. Se trata de la interpretación que este misionero franciscano confeccionó y que presentó como una filosofía colectiva (en el sentido de una manera de pensar o de un modelo cultural) perteneciente a una etnia concreta, la bantú (más en concreto, los *baluba* de Katanga). Este misionero belga interpretó esta filosofía desde la clave del concepto de poder o fuerza vital que configura todo el hacer y todo el ser del muntu (y de todo lo que es/existe). Gracias a este paradigma, Tempels pensaba encontrar un acceso adecuado al pensamiento bantú con ánimo de poder aportar a los congoleses, y por extensión a todos los negro-africanos, el mensaje de la misión civilizadora (en la doble realidad de la colonización y de la evangelización).

Esta filosofía bantú, que corresponde a la ontología bantú, prueba generosamente que los Negros son en plenitud hombres. Desde esta plataforma, el franciscano belga emprendía una doble batalla:

–La primera contra el pesimismo en torno al futuro de la misión civilizadora del Congo y de toda el África. Con el concepto de fuerza vital, creía haber encontrado el

punto novedoso y prometedor para esta misión civilizadora, y especialmente para la evangelización.

–La segunda es contra la incomprensión del pensamiento o del alma negro-africana. Con este mismo concepto de fuerza vital creía haber encontrado la clave de acceso al pensamiento bantú. Y, por consecuencia, la victoria respecto a los que negaban o parecían negar la humanidad íntegra del negro-africano.

Tempels creía haber librado con éxito este doble combate (hacia el futuro de la misión civilizadora y por la plena humanidad de los negros) gracias a esta reflexión *filosófica*, de inesperada y amplia repercusión tanto entre los africanos como entre los occidentales.

5.3. Los partidarios de la filosofía bantú de Tempels

La obra de Tempels fue y sigue siendo muy controvertida. Muy aclamada por unos (hasta el punto de contar con numerosos seguidores) y denostada profundamente por otros. Considerada esencial por sus partidarios, periférica o inútil por otros, e incluso claramente perjudicial por no pocos filósofos africanos. En todo caso es necesario afirmar que *La filosofía bantú* ha marcado un antes y un después en la filosofía africana.

En este apartado, analizamos una parte importante de la filosofía africana, que guiada por el omnipresente *cogito de la supervivencia,* que no se puede ni se debe eludir, encontró en esta obra un asidero de vital importancia. Su forma de reflexionar, los materiales sobre los que se fundamentaba, la hermenéutica empleada… en definitiva, el espíritu de Tempels fue tomando cuerpo entre sus seguidores. Sin mayores precisiones –puesto que existen diversos modos de ser o sentirse afín con una corriente de pensamiento– consideramos que por *partidarios* entendemos a los que han tomado la visión de Tempels, sean africanos o no, como método de investigación de donde emanará lógicamente su propuesta filosófica; es decir, aquellos que se pueden considerar tempelsianos.

Si en este apartado analizamos a sus partidarios, adelantamos que en el próximo nos centraremos, por el contrario, en sus críticos. Pensamos que este esquema es claro y lógico para una exposición histórica de la filosofía africana. Volvemos a repetir que nuestro análisis no pretende ni ser exhaustivo ni hacer referencia a todos los continuadores o detractores de esta estela filosófica, sino tan solo establecer las balizas que permiten comprender el entramado general. La brillantez de sus representantes no debe ocultar el quehacer de una lógica que ha permitido al pueblo africano, hasta el día de hoy, no solo afirmarse sino también inaugurar derroteros propios.

Y, adentrándonos en el objetivo concreto de este apartado, entre los llamados *tempelsianos* podemos establecer un triple nivel o corriente de pensamiento: los teóricos de la Negritud, los etnólogos o antropólogos y, para terminar, a los africanos (nombre especialmente genérico, que encuentra su razón de ser en el dato objetivo de que los otros dos grupos reflexionan desde Occidente –principalmente Francia– o son occidentales).

5.3.1. Los teóricos de la Negritud

Estos teóricos del movimiento de la Negritud, cuya reflexión inicial es anterior en el tiempo a la obra de Tempels, encontraron en *La filosofía bantú* un apoyo suplementario a su búsqueda de la identidad negro-africana. Sobre todo se sintieron apoyados con la noción filosófica clave de los bantúes: el poder o fuerza vital, así como por la jerarquía de fuerzas o de seres que establecen. En otras palabras, el escrito del franciscano belga les ha suministrado una fuente suplementaria para el (re)descubrimiento del alma negra o, si se prefiere, para una confirmación de lo que ellos comprendían por alma negro-africana.

El movimiento de la Negritud, en sus características más generales así como en sus pensadores más notables, ya ha sido tratado. Sin embargo, y de cara a una mejor comprensión de la contribución tempelsiana a la filosofía africana, vamos de nuevo a dirigir nuestra mirada al movimiento

de la Negritud, y evitando la profusión de nombres, buscando claridad, analizaremos únicamente la influencia de Tempels en el pensamiento y obra de Senghor (referente obligado, como vimos, de la teoría de la Negritud).

Leopold Sédar Senghor nace en Joal (Senegal) el 9 de octubre de 1906. Tras sus primeros estudios en Dakar, se traslada a París en 1928 para obtener su licenciatura en Letras por la Sorbona. Continúa estudiando gramática, consiguiendo convertirse en profesor de secundaria primeramente en Francia y posteriormente en su país. Compagina la enseñanza del francés con su actividad política, hasta convertirse en ministro en los años 50 y, posteriormente, se convierte primeramente en presidente de la Asamblea federal de Mali y, poco tiempo después (una vez que la federación Mali-Senegal se divide), en el presidente de la República de Senegal (desde 1960 hasta 1981). Orientando su política hacia la colaboración con Francia, fue reelegido para el mismo cargo en 1963, 1968, 1973, 1978, y dimitió por propia voluntad en diciembre de 1980. En 1984 fue elegido miembro de la Academia Francesa. Esta intensa actividad política no le impidió continuar con sus actividades literarias (no podemos olvidar que presidió el 2º Congreso de escritores y artistas negros en 1959). Murió el 20 de diciembre de 2001.

Al margen de sus obras poéticas como *Chants d'ombre* (1945), *Hosties noires* (1948), *Éthiopiques* (1956), etc., nos ha dejado obras teóricas como *Libertés 1. Négritude et Civilisation*

de l'universel (1964), *De la Négritude* (1969), *Négritude et Humanisme* (1964), *Nation et voie africaine du Socialisme* (1961), etc. Así como no se puede decir de todo pensador que sea filósofo, sucede en ocasiones que alguien que no es filósofo de oficio establezca tesis claves para la filosofía. Senghor, sin ser filósofo en el sentido clásico, es un referente obligado para la filosofía africana. Es el principal divulgador de la Negritud y, por ende, buscador del alma negra, así como de la promoción de los valores del mundo negro-africano. Y en este anhelo de definir el alma negra insiste en la emotividad como la característica esencial del negro (no duda en afirmar que «la emoción para el negro es como la razón para el griego»); es más, la emoción es la puerta de acceso a un estado superior de conocimiento. El alma africana será ensalzada como una emoción inviolada e inviolable, opuesta a la racionalidad técnica occidental.

Este gran teórico de la Negritud considera que el uso de la filosofía bantú de Tempels es muy aprovechable para su pensamiento. Senghor encuentra la definición de ontología bantú unitaria y existencial, al tiempo que capaz de impregnar todas actividades (especialmente las culturales) del negro-africano.

*La ontología negro-africana es *unitaria*: la unidad del universo se realiza en Dios por la convergencia de las fuerzas salidas de Dios y ordenadas hacia Dios. Esto es lo que explica que el negro tenga un sentido tan desarrollado de solidaridad y cooperación; ello explica su espíritu de

diálogo. ¿Qué se entiende por diálogo? Para el occidental, caracterizado por una razón discursiva, todo es verdadero o falso, bueno o malo; el mundo del blanco es el de la dicotomía y de la oposición. Por el contrario, para el negro-africano, todas las cosas, toda fuerza es, en ella misma, un nudo de fuerzas más elementales (masculino o femenino, por ejemplo) en el que la realización personal no puede provenir más que del acuerdo de estos elementos, mediante el diálogo. Diálogo interior, intrapersonal, y también diálogo interpersonal entre seres o categorías de seres complementarios.

*La ontología negro-africana no solo es unitaria, es también *existencial*: todo el sistema está fundado sobre la noción de fuerza vital. Esta fuerza, que preexiste al ser, hace el ser. Dios ha dado la fuerza vital a los hombres, a los vegetales, a los minerales, a los hombres, para que sean lo que son. Pero esta fuerza tiene por vocación crecer. De esta manera, la existencia se funda sobre la preexistencia con el fin de desarrollarse en una existencia mayor. De donde el lugar que ocupa el hombre en el sistema, en calidad de existente (es decir, de viviente capaz de reforzar su fuerza, de realizarse en persona), consiste en ser cada vez más libre en el seno de una comunidad solidaria. Todos los demás existentes no son más que instrumentos al servicio de esta finalidad. Y el hombre, centro del universo visible, necesariamente refuerza el conjunto de seres acrecentando al mismo Dios, de quien emana y

culmina toda fuerza, Él que es más que el ser o, mejor aún, la plenitud del Ser ya que los otros son simplemente seres (entes).

*Este doble carácter –unitario y existencial– se localiza en *el conjunto de actividades sociales (o culturales) negro-africanas*, que están todas ellas ordenadas hacia el mismo fin. Por ejemplo, la literatura o el arte son para el hombre instrumentos de esencialización (potenciación de la propia esencia), que ya en tiempos antiguos participaban de un estatuto religioso. No se trata aquí del *arte por el arte*, consiste más bien en «arte comprometido con la vida de todos los días»; un arte utilitario, que no tiene por qué ser antiestético, sino todo lo contrario. La estética negro-africana no es la estética greco-latina, el arte negro no es realmente estético más que en la medida de su utilidad (de su carácter funcional). Es también un arte colectivo; no se trata del trabajo de unos profesionales, sino una actividad de todos porque está hecha para y por todos. Los cantos, la danza… ayudan a la realización del hombre; las máscaras esculpidas ayudan a transmitir, en el grupo, la fuerza vital del genio representado y de esta manera el grupo será reforzado en su desarrollo.

En suma, lo que Senghor llama la *ontología negro-africana* es una teoría de fuerzas que *animan* a toda realidad en el seno del cosmos africano, en el sentido etimológico de un mundo jerarquizado en el que cada cosa ocupa su lugar. En un mundo tan cerrado, donde solo el potencial

vital tiene lugar como criterio jerárquico, Dios se encuentra naturalmente en la cumbre; le siguen los espíritus ancestrales que hacen de mediadores entre Él y los hombres, que ocupan la tercera posición.

La ontología senghoriana describe el conjunto de relaciones y fuerzas que estructuran la naturaleza de la que el hombre forma parte. La Negritud, como ser en el mundo del hombre negro, establece una doble relación: la primera es la relación particular con la naturaleza que, en lugar de ser un humanismo, será un *romanticismo* o, si se prefiere, un *misticismo* (en el sentido señalado por Towa de ausencia de distinción entre el sujeto y el objeto; es decir, la fusión del hombre negro en el todo de la naturaleza); y la segunda relación implica el conjunto de fuerzas que estructuran el *cosmos*, más allá del universo negro-africano, en razón justamente de su carácter jerárquico.

La Negritud senghoriana se ha esforzado por distinguir el Indo-europeo del Negro-africano a partir de estas relaciones: objetividad/subjetividad, concepto/imagen, cálculo/pasión, razón discursiva/razón intuitiva, dominación/simpatía, etc. que abren el gran *dossier* del conflicto entre la unidad del hombre y la diversidad cultural.

En torno al debatido tema del humanismo, Senghor no duda en señalar la fuerte oposición entre la relación del hombre negro con la naturaleza y la del hombre blanco; el primero, exento de toda voluntad de dominación (se trataría de una relación de *simpatía*, una especie de *danza*

de amor con otro); por el contrario, el hombre blanco se caracterizaría por una dominación de la naturaleza.

Esta constatación conlleva la explicación de por qué la ontología senghoriana consiste más en la forma de ser *negro* (en el sentido de relación romántica o mística con la naturaleza) que en la de ser *hombre* (buscar dominar y transformar la naturaleza). He aquí una razón del débil desarrollo en África de la ciencia y la técnica.

5.3.2. Los etnólogos o antropólogos

Son principalmente occidentales que emprenden estudios sobre el África tradicional, principalmente Mali, Senegal y Burkina Fasso. Entre ellos podemos señalar los trabajos de Germaine Dietrelen, *Les âmes des Dogons* (1941) y *Essai sur la religion Bambara* (1951); los de Dominique Zahan que también publicó sobre el pensamiento bambara, por ejemplo en *Religion, Spiritualité et Pensée africaines* (1960); los que Louis-Vicent Thomas publicó sobre el pensamiento de los Diola del Senegal, como: *Essai sur quelques notions de morale théorique en pays Diola (Basse Casamance)* (1957) y, en colaboración con René Luneau, *La terre africaine et ses religions: Traditions et changements* (1975). Otros muchos podríamos enumerar como Marcel Gauss, Claude Lévi Strauss, Henri Morgan, R. Lovre, Malinowski o Bachofen, pero, sin lugar a dudas, destaca sobre todos ellos la figura de Marcel Griaule.

Analizaremos su obra como ejemplo de continuación del método tempelsiano de investigación sobre el pensamiento negro-africano, un método que, como él mismo reconoce, discurre entre la etnología y la antropología.

–Marcel Griaule y el pensamiento Dogón o la civilización del Verbo: este etnólogo francés (1898-1956) ha pasado muchos años estudiando los mitos africanos en el país de los Dogons, habitantes de Mali. Un viejo cazador, ciego a raíz de un accidente, el sabio Ogotommêil, se pone en contacto con Griaule (que llevaba desde 1931 investigando a este pueblo) con el pretexto de venderle un amuleto en octubre de 1946 y le expone, a lo largo de una serie conversaciones que duran 33 días, el sistema del mundo, la metafísica y la religión de los Dogons. El sabio Ogotommêil expone su saber de forma sistemática, en un lenguaje poético e imaginado; el etnólogo Griaule no ha hecho más que escribir y traducir lo que le había dictado. Dos son las obras que recogen esta conversación (publicadas por primera vez en 1948): *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotommêil* y *Descente du troisième verbe*. En estas obras se descubre una preocupación constante: la defensa de las culturas africanas contra los prejuicios de los que, numerosos en ese momento en Europa, piensan que una civilización digna de este nombre no puede ignorar la escritura y, por otro lado, no consideran a los que se fundamentan sobre los valores del Verbo.

La intención de Griaule de eliminar de una vez por todas los prejuicios contra los llamados *no-civilizados* o *primitivos* está muy presente en su obra. Y mantiene la batalla contra los que criticaban que la tradición oral (como las conversaciones con el sabio Ogotommêil) no es sino cuentos o leyendas fantásticas o mágicas sin interés para la cultura. Este etnólogo no se cansa de repetir que la importancia de la escritura no tiene por qué desvalorizar la palabra (en el sentido de oralidad), y la razón es clara: textos sagrados como los *mantras* de la India fueron transmitidos durante generaciones gracias a la memoria oral. A partir de las conversaciones con el sabio dogón se descubre que el Á-frica negra, con un pensamiento propio y original desde hace muchos siglos, fundamenta su reflexión con la Palabra (el Verbo). El origen divino del Verbo, su energía creadora, su poder fecundante tanto en el plano cósmico como en el plan humano, su eficacia y su ambivalencia a todos los niveles de la comunicación social, su estrecha relación con la persona humana, tanto física como espiritual, es considerada por los dongons como la produción no solo más valorada sino capaz de garantizar la armonía del cosmos y del hombre.

Se trata de una Palabra o Verbo que se ha revelado a los hombres en tres etapas. Griaule recoge este poético mito de la revelación de la Palabra en estos términos:

> La primera palabra, frustrada y poco elaborada, estaba asociada a la técnica arcaica de elaboración de hilos de fibra, que se expresa según una línea ondulada. Era toda *humildad*. La segunda, más explícita, ligada al tejido, es decir a una superficie entramada, es todavía humilde, pero, además, *luminosa*, puesto que el tejido es trabajo diurno, y en la gran máscara, símbolo de este trabajo, figura la marca del sol. Por fin, el descenso del tercer Verbo, claro y completo, desarrollado en un tambor cilíndrico, es decir, teniendo un volumen, es humilde, luminoso, porque procede de un tejido, y también *sonoro*.

En cualquier caso, al día de hoy, la mitología dogón es una de las mejores conocidas de África.

5.3.3. Cuando los africanos toman la palabra

Un buen grupo de africanos fueron igualmente seducidos por este modelo de acercamiento tempelsiano a la cultura negro-africana (buscar en las realidades culturales africanas las bases de una hermenéutica filosofía africana), de suerte que también ellos tomaron la palabra e iniciaron sus propias investigaciones, especialmente en el terreno teológico (la mayoría de estos filósofos habían pasado en su periodo de formación por el seminario y muchos de ellos se ordenaron sacerdotes). Entre ellos destacan: Amadou Hampate Ba y M. Cardaire, *Tierno Bokar: Le sage de Badiagara* (1957); Makarakiza, *La dialectique*

des Burundi (1959); F. Lufuluabo Mizeka, *Vers une théodicée bantoue* (1962) y *La notion luba-bantoue de l'être* (1964); Jean Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines: Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun* (1967); Basile Juléat Founda, *La philosophie négro-africaine de l'existence* (1967); John Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy* (1969); T. Okere, *Can there be an African Philosophy? A Hermeneutical Investigation with Special Reference to Igbo Culture* (1971); E. Mujynya Nimisi Ciri, *L'homme dans l'univers des Bantu* (1972); Alassane N'Daw, *Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine* (1983); Kwame Gyegye, *An Essay on African Philosophy and Thought: The Akan conceptual scheme* (1987).

Como hemos podido comprobar, son numerosos los africanos que a la sombra de Tempels inician sus investigaciones. La razón es clara: consideran que este método filosófico les permite afirmarse ante el mundo, principalmente el occidental. Quieren sobrevivir, mostrar su grandeza, afirmar su cultura, ganar en autoestima, tener una palabra, etc. Expresiones claras de la lógica del *cogito de la supervivencia*, tan omnipresente en la filosofía africana desde su origen hasta el presente. Taita Towet, en un artículo que publicó en 1959 en *Présence Africaine*, condensa el papel de la etnofilosofía en un doble nivel: a) estudiar las diferentes creencias religiosas de los clanes y tribus de África; b) explicar de forma sistemática la lógica de los negro-africanos. Para este

autor no existe una filosofía africana ya concebida, sino que hay que constituir esta filosofía como instrumento de toma de conciencia y afirmación cultural (jugando el rol de una toma de conciencia política).

Analizamos, a continuación, la obra de dos de los africanos que más científicamente han trabajo en este itinerario: Kagame y Mulago. Sus obras nos permiten descubrir paradigmáticamente la aportación de esta corriente africana, que no es otra que la voluntad de descubrir una filosofía africana *no formulada* pero subyacente al pensamiento y a la vida de los africanos.

A. *Alexis Kagame*: este sacerdote secular ruandés que vivió desde 1912 a 1981 es conocido principalmente por dos obras: su tesis doctoral, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956) y, sobre todo, por *La philosophie bantu comparée* (1976), que es la culminación de su reflexión sobre la filosofía bantú. Durante toda su vida estudió la filosofía de los bantúes creyendo en la unidad del espíritu humano (la filosofía de los bantúes no tiene por qué ser fundamentalmente diferente de la filosofía de todos los humanos) o, si se prefiere, en la existencia de una *philosophia perennis*. Su obra pretende continuar la reflexión de Tempels y, en la medida de lo posible, mejorarla. Desde esta clave descubrimos la aportación de Kagame sobre la filosofía bantú a un doble nivel: la cuestión del método y la utilización de la lingüística.

**Aportación metodológica*: Kagame, que felicita sinceramente a Tempels y le considera pionero de un género filosófico en África (la comprensión de la filosofía de la cultura africana, especialmente en el aire cultural bantú, a partir de elementos de la cultura escrita y oral, y apoyándose en ciencias humanas como la etnología o la antropología, la sociología, la lingüística, etc.), afirma al mismo tiempo que en la obra del franciscano belga se acusan dos errores claros de metodología: primeramente, confecciona todo su armazón filosófico sobre un solo pueblo, el pueblo *Baluba* de Kananga, y aplica las conclusiones a todos los bantúes y, por extensión, a todos los negro-africanos; en segundo lugar, estima que las conclusiones de Tempels no están basadas en datos verificables o comprobables, pues no presenta ningún tipo de documentación.

**Aportación lingüística*: Kagame considera necesario analizar a todos los pueblos que formen parte de la lingüística bantú. Esta intuición toma vida no solo con un análisis lingüístico (realiza un estudio del *ser* a partir de la lengua ruandesa *kinyarwanda*), sino también mediante un análisis comparado de las lenguas bantúes. Todo ello le lleva a publicar estudios como *Principios de civilización de los bantúes*, o análisis filosóficos como una *Lógica formal*, una *Ontología*, una *Criteriología* o un sistema de *Creencias religiosas*. Coherente con su intuición, ensaya descubrir el sentido de las palabras, su estructura, los documentos

literarios que se transmiten oralmente (como relatos, fábulas, proverbios…).

De entre todas estas reflexiones merece ser recordada, por la trayectoria posterior que ha tenido, su análisis de *la ontología bantú* o las categorías del ser. Para definir la ontología bantú se compromete a investigar si las diez categorías del ser según la filosofía aristotélica se encuentran en las lenguas bantúes. Kagame concluye que la ontología bantú solo establece cuatro categorías, aunque en estas cuatro quedan incluidos todos los seres; estas son:

–*Muntu:* el ser de la inteligencia (el hombre); es el ser actuando por la inteligencia o el ser personificado. Esta categoría expresa el orden de los humanos y corresponde a la categoría aristotélica de *sustancia*.

–*Kintu*: el ser sin inteligencia (la cosa); es el ser que actúa al margen de la inteligencia. Esta categoría corresponde a las cosas o sustancias no personificadas. Al igual que la categoría Muntu corresponde en lenguaje aristotélico a *sustancia*.

–*Hantu*: el ser localizador (lugar-tiempo); es el ser localizante. Kagame advierte que el espacio y la duración son dos entidades/especies que, dándonos la idea de situación, se unifican en el mismo género *localización*. Esta categoría corresponde igualmente a las categorías aristotélicas de *lugar* y de *tiempo*.

–*Kuntu*: el ser modal, es decir la manera de ser del Ser, el ser-manera o las modificaciones del ser. Esta categoría corresponde a las otras siete categorías aristotélicas, a saber:

la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión, la posición y la posesión. Estas siete categorías o entidades están expresadas con el prefijo clasificativo *bu* (o sus variantes *bo, ou, u, vu*, etc.) a la raíz de la palabra; es decir: *umuntu* (plural: *abuntu*), *ikuntu* (plural: *ibintu*), ahuntu, *ukuntu*. Y generalmente acompañadas por el verbo (acción, pasión, estado) o por el adverbio (modo, intensidad).

Es destacable también el concepto de hombre que propugna. Define el hombre como «la especie única de un género único». Por noción de género único y especie única quiere decir que no existe nada en el pensamiento bantú que pueda llevar a la división de los seres en géneros y especies, como hace la filosofía occidental. Los occidentales comprenden al hombre como un animal racional, le incluyen en el género animal, pero añaden una diferencia de especie. Los bantú-ruandeses consideran que la noción *muntu* no admite distinciones entre género y especie, no puede escindirse en categorías.

En cuanto a la religión, la tesis principal de este ruandés es que la religión bantú es antropocéntrica; es decir el centro de la religión no lo ocupa Dios sino el hombre. La moral del hombre, que se expresa en actos buenos o malos, toma su raíz de dos fuentes: la ley (natural y jurídica) y la finalidad del acto. El fin último de la cultura bantú es la perpetuación del género humano, de suerte que la procreación posee una plaza preponderante. Por el contrario, morir sin descendencia es la mayor de las desgracias. No

hay duda, el respeto de la vida es la norma que guía todos los actos del hombre.

A pesar de la crítica que algunos dirigen a Tempels de haber utilizado esquemas aristotélicos para analizar la existencia de una filosofía bantú, él utiliza estos mismos esquemas para exponer sus conclusiones. Su monumental obra, a pesar de las críticas de los detractores de este método etnofilosófico, sienta las bases científicas y documentales a la aventura tempelsiana.

Para Kagame:

–La filosofía es un elemento constituyente de la civilización objetivamente considerada. Es un sistema de pensamiento profundo, que será seguramente verdad si está implícitamente vivido, y a veces imaginario, si está explícitamente afirmado. Por ejemplo, sobre la naturaleza real del ser o sobre la concepción del mundo.

–La filosofía bantú es un sistema colectivo de pensamiento, vivido y no repensado. Lo que permite afirmar su superioridad en comparación con un trabajo escrito, pero individual.

–Es una filosofía sin filósofos.

–Esta filosofía sin filósofos viene de los primeros bantúes, que son los que han establecido la base de la cultura y de las lenguas bantúes.

Con la afirmación de estas conclusiones de una filosofía sin filósofos, implícita, colectiva y sin saberlo (muchos bantúes no se han preguntado sobre lo que saben, a pesar

de que se interrogan sobre las grandes cuestiones filosóficas como la verdad, la justicia…), Kagame responde sin miedo a muchas de las críticas que los adversarios de la etnofilosofía les dirigen.

No cabe duda de que la tentativa de este autor de elaborar una ontología bantú es un proyecto audaz y lleno de mérito. Kagame permite clarificar y profundizar las tesis avanzadas por Tempels, como la fuerza vital, el antropocentrismo de la religión, la preeminencia del ser frente al tener, la teoría de las categorías de los existentes, el corazón como lugar de decisión… Además, la obra de Kagame es una fuente preciosa de conocimiento sobre la cultura bantú. Y su aproximación metodológica ofrece serias garantías de un trabajo objetivo. Sin embargo, hay un triple aspecto en su obra no suficientemente claro:

–*Sobre la conceptualización*: Kagame pone la filosofía occidental como norma absoluta, universal, a partir de la cual se tiene que verificar todo discurso con pretensión filosófica en África. Como dice Mundibe, existe un mal hábito que quiere que todo discurso se sitúe en relación a los cánones, conceptos y categorías occidentales y se busca a todo precio verificar las propuestas emergentes del mundo africano. A este nivel, se puede decir que la filosofía de Kagame es materialmente bantú, pero formalmente aristotélica.

–*Sobre el método*: Kagame parte de *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* como monografía de salida que buscaba la confirmación en las demás culturas. Dos cuestiones

emergen: ¿es seguro que Kagame ha agotado realmente todos los aspectos de la cultura bantú-ruandesa? Y, por otro lado, su método deja de lado elementos importantes de otras culturas que no figuran en su monografía. Esta doble cuestión invita a continuar el trabajo de investigación sobre el terreno con el fin de conseguir una verdadera síntesis sobre la cultura africana.

–*Sobre el contenido*: la filosofía de Kagame pretende ser una ontología bantú. Pero la ontología es esencialmente una categoría de la lengua griega. ¿Cómo expresar/comprender esta ontología en lenguas cuya estructura fundamental desconoce la problemática del ser en tanto que ser, se interroga el congolés Tshiamalenga? La ontología aparece como una filosofía particular de un grupo lingüístico, pero no como *la* filosofía, por lo que algunos preconizan que las lenguas africanas son el punto de partida de un sistema filosófico sin ontología. Para Ngoma Binga, continuador de las ideas de su maestro Tshiamalenga, África tiene que abandonar la vía de la ontología, de la especulación del ser en tanto que ser, ya que estas reflexiones alejan las aspiraciones y urgencias del África actual. Por el contrario sería preferible el esfuerzo filosófico por una reflexión de tipo político. Más adelante descubriremos que estas intuiciones críticas abrirán algunos de los nuevos derroteros en los que la filosofía africana contemporánea se encuentra inmersa.

B. *Vicent Mulago gwa Cikala Musharhamina*: *e*ste filósofo y teólogo (se ordenó sacerdote) nacido en 1924 en Birava, República Democrática del Congo, ha pasado lo mejor de su carrera universitaria como profesor de teología (fue decano de la Facultad Teológica de Kinshasa y miembro de la Comisión Teológica Internacional) polarizando su estudio sobre las religiones africanas. Ha dirigido durante años el CERA (Centro de Estudios de Religiones Africanas). Su obra, por tanto, está esencialmente ligada a las religiones africanas y es en esta clave como nos interesa, en cuanto continuador de la obra tempelsiana. Tres obras principales nos ha dejado: *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclesiale* (1965), *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano* (1979) y, la que para nuestro estudio es más interesante, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (1973).

Mulago confirma la existencia de una filosofía entre los bantú de Bashi (R. D. del Congo), de Ruanda y de Burundi, al reconocer la noción de *unión vital* que, para nuestro autor, permite revelar las cuatro causas de la metafísica aristotélica, necesarias para la definición y reconocimiento de una filosofía de este nombre. Cuando Mulago habla de filosofía bantú significa una filosofía implícita que establece un sistema coherente y sintético de conocimientos, de creencias, de instituciones y prácticas… sobre las que está basado toda la vida bantú. Ahora bien, este

sistema implícito, que posee una justa concepción de las cuatro causas, conlleva que estas no estén explícitamente formuladas, lo que tampoco quiere decir que no merezcan ser tenidas en cuenta ni descalificarlas filosóficamente.

Lógicamente en la obra de este congolés se aborda la cuestión del *ser*. Tempels había encontrado una diferencia entre la concepción de ser en la filosofía occidental y la bantú. En la occidental el ser es lo que es y posee un carácter estático, entre los bantúes el ser es fuerza y viceversa, y de carácter dinámico. En otros términos, según el filósofo belga el ser es idéntico a la fuerza o poder comportando una dimensión esencialmente dinámica. Mulago no está de acuerdo con Tempels en dos puntos: la identificación del ser con la fuerza o poder y, en consecuencia, la concepción dinámica del ser.

*Primeramente, *Mulago rechaza la ecuación establecida por Tempels entre el ser y la fuerza o poder*. Las dos nociones, a su juicio, no son coextensivas. La *dynamis* (la fuerza o poder) no agota las categorías del *ntu* o ser creado. En términos de la filosofía aristotélica, la *dynamis* no es la sustancia o la esencia del ser, más bien se trata de un accidente del ser, de una manera de ser del ser, una cualidad o modalidad del ser. La fuerza no es el ser (el *ntu*), sino del ser. Siendo un accidente cualificado o modificante de la sustancia, la fuerza encuentra su plaza en la categoría *kuntu* (manera de ser). Además, Mulago rechaza igualmente la equiparación simple entre el *ntu* y el ser. Afirma

que el *ntu* no agota todas las categorías del ser y que no es coextensivo al ser. Sería inexacto traducir la palabra *ntu* simplemente por ser. Declara que las categorías del *ntu* no las contienen más que los seres creados, que participan de Dios; el Ser supremo, no forma parte de las categorías *ntu*, no es *ntu*. Por el contrario, Él es imparticipable, increado, transciende todas las categorías del *ntu*. Al mismo tiempo es la fuente del *ntu*.

*En segundo lugar, *sobre la pretendida concepción dinámica del ser*, Mulago dice: no es necesario buscar la diferencia de la filosofía bantú con la concepción occidental del ser en cuanto ser en la concepción primera del *ntu* en cuanto *ntu*. Los bantúes no se paran a considerar las esencias desnudas o posibles, toman los seres en su orden existencial, insisten ante todo en el aspecto dinámico de sus *ntu*, sin ignorar su aspecto fundamental, estático, esencial. Es en este aspecto como es posible hablar de una *dynaminología* bantú, ya que el *ntu* es susceptible de crecer o decrecer. Esta dynaminología de los *ntu* se hace sentir a su alrededor; los seres ejercen unos sobre otros interacción, influencias… que fundan el crecimiento de los seres o su disminución. No podemos olvidar que los *ntu* poseen una fuente común de vida o de medios vitales.

En suma, Mulago pretende decir que no hay una diferencia fundamental entre la concepción de ser de los occidentales y los bantúes. El ser en tanto que ser, el ser como

tal, es el mismo tanto para los occidentales como para los bantúes. Sin embargo, existe una diferencia de acento o matiz que se encuentra a nivel de los entes, de participaciones del ser, de vivientes… a nivel de los *ntu*. Puesto que todo lo que es viviente, desde el orden humano hasta el reino vegetal y mineral, se encuentra en interacción, y por ello sufren influencias positivas o negativas de los otros entes, el resultado es que el ser (la intensidad o grado de ser) en los entes es variable, puede aumentar o disminuir, crecer o decrecer, reforzarse o debilitarse. El ser a este nivel de entes es dinámico. Es esta la dynaminología que Mulago nos presenta, que se sitúa a nivel óntico (nivel de los entes) y no a nivel ontológico (relativo al ser en cuanto ser).

Sin obviar la importancia para la filosofía africana del discurso metafísico de Mulago, es necesario reconocer que su aportación más señera es establecer la religión como el elemento central de toda la cultura africana. Mulago afirma, en la introducción a su obra *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, que la vida religiosa de los bantúes parece poder resumirse en el culto dado a los ancestros y su monoteísmo. La religión es percibida como el elemento central de la cultura bantú y clave de comprensión de la visión del mundo negro-africano. En medio de las diferentes culturas africanas existe un elemento fundamental igualatorio: la religión como plataforma de comprensión de lo que hace el propio hombre negro.

Mulago define la religión de los bantúes como el conjunto cultual de ideas, sentimientos y ritos basada en la creencia de dos mundos: visible e invisible. Así como la creencia de que entre estos dos mundos existe un carácter comunitario y jerárquico, sin impedir su interacción; la afirmación de la transcendencia del mundo invisible sin estorbar su inmanencia y la creencia en un Ser supremo, Creador y Padre de todo lo que existe.

La filosofía del hombre –muntu– se integra en la religión y a la inversa. La filosofía, como toda su vida, es religiosa, y su religión es una filosofía vivida. Esta conexión viviente entre la religión y la filosofía de los bantúes no tiene por qué llevarnos, no se cansa de repetirlo Mulago, a clasificar esta concepción vital de primitivismo, fetichismo, naturalismo o animismo. Este filósofo congolés muestra que los negro-africanos no son ni fetichistas, ni naturistas ni animistas; vamos a verlo:

–Los africanos no tienen ningún culto a fetiches; es decir, a pequeños objetos materiales considerados como la encarnación o la correspondencia de un espíritu y, por tanto, la posesión de un poder mágico.

–No tienen tampoco un culto de la naturaleza; es decir, la tendencia a suponer en los objetos sensibles la existencia de almas análogas al alma humana o espíritus análogos al espíritu humano.

–En cuanto al animismo que conduce a imaginar detrás de las cosas sensibles una vida, una actividad, se puede

decir que los bantúes pueden ser quizás un poco animistas, pero ellos reconocen que la fuerza que encuentran detrás de las cosas viene del mismo Dios que lo ha puesto en esas cosas. No se puede, por tanto, afirmar que los bantúes son animistas en sentido estricto, puesto que el animismo supone una autonomía de la cosa y de la fuerza en la cosa.

Para Mulago, los bantúes no son simplemente fetichistas, ni únicamente naturistas, ni solamente animistas, son ante todo *ancestristas*, si por ancestros se entiende los ascendientes difuntos, los antiguos héroes y otras almas desencarnadas. Pero la preocupación religiosa de los bantúes no se para en estos espíritus, más arriba de las almas desencarnadas se encuentra el Creador de todas las cosas, concebido como el Padre de todo lo que existe. Así el monoteísmo es la última palabra y la culminación de la filosofía y religión de los bantúes.

En el universo africano hablar de religión es reflexionar también sobre *la magia*. Junto al monoteísmo bantú, de una gran pureza, se observa un buen número de prácticas, que Mulago llama para-religiosas o marginales, de magia, de brujería o adivinación. Las funciones del mago, del brujo o adivino son a menudo hereditarias. Estas funciones son distintas, pero a veces ocurre que las tres se dan en un mismo individuo. Un elemento importante de la religión de los bantúes es el culto a los ancestros que se hace según diferentes rituales ligados a diferencias culturales.

Los ancestros, al ser considerados como los vivientes por excelencia ya que su vida es muy extensa, se convierten en la mejor garantía de protección para la vida (una protección que no se da más que en el clan) y por ello todos buscan a todo precio su agrado. Entre los elementos principales del culto a los ancestros (en el caso de los bashi) destaca la concepción de la vida del más allá como prolongación de la vida presente (a imagen de la aquí). Así, en el más allá, la vida comunitaria continúa, pero no sobre la base familiar o tribal sino como exigencia impuesta porque la unidad hace la fuerza. Por otro lado, existe una comunión, una relación entre los habitantes de este mundo y los del otro mundo. Los muertos no pueden hacer nada por ellos mismos, dependen del refuerzo vital que emana de la buena voluntad de los vivientes terrenales. Después de haber hecho esta monografía sobre el culto de los ancestros en diversos pueblos bantúes (como los bakongo, los bashi, los banyarwanda, los mongo y los baluba), Mulago concluye que la fiesta de los muertos constituye un momento privilegiado de la vida religiosa de los negro-africanos tradicionales. Y esta fiesta de los muertos expresa con claridad el hecho de que el hombre viviente tiene una relación especial con el Ser supremo, relación que es el fundamento mismo del culto a los muertos y de toda la vida (y, por ende, religiosa) de los bantúes.

Mulago, analizando las relaciones entre el hombre y el Ser supremo, reconoce la dificultad ligada al origen de la

concepción de Dios para los africanos. En dicho problema existen dos tesis confrontadas: la de quien pretende que los negros africanos han tomado de los misioneros su concepción de Dios y la de quien afirma que el monoteísmo africano es anterior a toda penetración occidental e incluso árabe en África. Mulago muestra que en la cultura bakongo, el nombre Nzambi es anterior a la llegada de los portugueses al Reino Kongo y que este nombre indica un ser concebido como único y, por tanto, autor del mundo. El Nzambi para los bakongo es todopoderoso, omnisciente, inmaterial, maestro de los hombres, de la vida y de la muerte. Este Dios de los bakongos dispone de la vida y de la muerte, dirige soberanamente el curso de las cosas, ve todo y es el legislador. Si Nzambi castiga a los transgresores de sus leyes, no se habla de recompensar a los que le guardan fidelidad. Los ancestros son los que separan a los buenos de los malos. En cuanto al culto, Nzambi no quiere ni templo ni ofrendas. Sin embargo los hombres han intentado rendirle un culto. También los responsables del clan entran en contacto con el Creador, cuando el bien del clan lo exige, pero no se puede precisar el contenido de las oraciones pronunciadas por el responsable del clan. Nzambi es Nzambi, no pertenece a la categoría de los seres que le representan o que tienen un conocimiento experimental de Él.

La cultura Bashi mantiene la fe en un Dios único, Ser supremo, increado, que existe desde siempre y para

siempre, universal… Los atributos de este Dios son: omnipresente, bueno y benefactor –incluso si entre Él y los hombres existen espíritus que influyen directamente sobre la vida de los hombres, de suerte que el culto a Dios es insignificante mientras que los hombres honran abundantemente a los espíritus de los ancestros y a los antiguos héroes–, el gran independiente, creador universal –es el Padre de los hombres y de las cosas, aunque se ignora cómo lo ha creado y con qué lo ha creado–, de voluntad irrevocable, último responsable, inmaterial, invisible, omnisciente, todopoderoso, etc.

Esta fe en un Dios único es universal en todos los bantúes (o, por lo menos, en las etnias que Mulago estudió). Esta unidad de fe lleva a considerar la unidad cultural de los africanos no solo como algo teórico sino sobre todo como una realidad. Para los bantúes, Dios es la fuente primera de la vida y de todo medio vital, es transcendente, creador de todas las cosas, providencia y padre. Su monoteísmo es uno de los más puros de la historia de las religiones ya que no es alterado por nada.

En suma, la religión, tal como la concibe Mulago, juega una prioridad incontestable en la cultura africana, capaz de proteger al Negro en un universo inestable donde existen multitud de fuerzas influyentes. Incluso cuando los africanos se convierten al cristianismo o al islam, su religión tradicional permanecerá como base y fundamento de su conversión.

5.4. Los críticos de la filosofía bantú de Tempels

Por *críticos de Tempels* entendemos a todos los que, tanto africanos como occidentales, no han continuado el camino tempelsiano, así como a los que no han apreciado la pertinencia de este modelo filosófico. Incluso más, críticos son aquellos que han interpretado esta obra como inútil para la lucha liberadora de los Negros o para la edificación de una filosofía bantú (o negro-africana) digna de ese nombre. Estas críticas se suelen estructurar a nivel general en torno a dos grandes niveles, que responden a su vez a dos cuestiones clave: la crítica metodológica (¿es realmente filosófica *La filosofía bantú*?) y la crítica ideológica (suponiendo que dicha obra fuera filosófica, ¿nos interesa este modelo filosófico? ¿no se trata más bien de una colonización cultural?).

5.4.1. Crítica metodológica: ¿es realmente filosofía?

En el análisis de los partidiarios del quehacer tempelsiano ya se insinuaban algunos errores o deficiencias de orden metodológico en el estudio realizado por el padre belga. Se trataba por ejemplo de la extensión de las conclusiones hechas sobre una cultura bantú concreta (los baluba de Katanga) a todas las culturas bantúes (e incluso a todos los negros y pueblos primitivos); de la identificación del ser con la fuerza y viceversa; de la ecuación simple entre

el *ntu* y el ser, etc. Estas críticas anticipan el cuestionamiento de *La filosofía bantú* como obra filosófica en sentido propio por un grupo importante de pensadores. El interrogante por parte de estos críticos queda sintetizado en esta pregunta: ¿es realmente filosófica *La filosofía bantú*? El proyecto filosófico de Tempels queda cuestionado metodológicamente desde su punto de partida. Analizamos a continuación las contribuciones de Sousberghe, Crahay, Hountondji y Towa como ilustración de este género de críticas.

A. *Leon de Sousberghe*: en 1951, Sousberghe revela con su obra *À propos de la Philosophie Bantoue* una serie de graves equivocaciones en la obra de Tempels. Nosotros únicamente vamos a señalar el cuestionamiento que hace este autor al método (o, si se prefiere, a la compresión) de su filosofía. Ello no impide que Sousberghe reconozca el enorme éxito de dicha obra y, con ello, el interés que se despierta sobre el pensamiento bantú en personas absolutamente ajenas a esta realidad africana.

La cuestión que plantea Sousberghe es: ¿qué puede ser considerado filosofía? El método de Tempels y, por tanto sus conclusiones, ¿pueden ser aceptadas como filosóficas? Sousberghe estima que es necesario tener muy en cuenta la confusión entre *prelógico* (término empleado por Levy-Bruhl) y *precientífico*; distinción que Tempels no hace. La razón que se aduce es evidente: todos los hombres y de

todos los tiempos son lógicos, sin que ello impida que algunos –africanos y no africanos– sean precientíficos. Por otro lado, así como el pensamiento científico es reciente en la historia de la humanidad, y el arquetipo de filosofía o metafísica un poco más antiguo, se comprueba en la historia la existencia de grandes valores (no aceptados por sistemas filosóficos *universitarios*) con muchos siglos de existencia: los Vedas, Confuncio, Lao-Tse… Si el término filosofía es uno de esos conceptos elásticos (lleno de equívocos por su estrechez o amplitud de miras), Sousberghe se pregunta si las concepciones citadas, reconocidas por todos como cargadas de sabiduría, de religiosidad… pueden ser tenidas por filosóficas.

Si se acude a la obra de Tempels se comprueba una gran confusión sobre esta cuestión. Habla de un *sistema filosófico completo* que, según el padre belga, es un conjunto de conceptos lógicamente ordenados. Por lo mismo, en este conjunto se puede introducir una doctrina religiosa o una sabiduría atávica. Desde este argumento, entre los bantúes, al darse un sistema de pensamiento, se concluye en la afirmación de la filosofía bantú. Para Sousberghe esto es un error. La existencia de una sabiduría no supone una filosofía; baste un ejemplo: la filosofía bantú no ha sido hecha por los bantúes sino por Tempels. Los bantúes tienen una lengua, un sistema jurídico, una ética… pero es un error considerar que estas concepciones vitales descansen sobre una metafísica subyacente. Es posible que

los bantúes aprehendan los seres como fuerzas, pero ello no implica necesariamente la conciencia de un principio metafísico como la identificación del ser con la fuerza vital. Para Sousberghe, Tempels renueva el error de Lévy-Bruhl al identificar lógico con científico (identificando un pensamiento lógico/coherente con una ontología o sistema filosófico). Sus observaciones juiciosas sobre el principio ontológico (el ser es la fuerza) es una hipótesis y una construcción claramente occidental de un pensamiento africano. Para comprender un pueblo –en este caso el bantú–, es necesario penetrar en el conjunto de presencias y de solidaridades tanto con las realidades visibles como con las invisibles. Frente a Sousberghe, que pretende acceder a un universo vivido, Tempels se queda en un sistema de conceptos.

B. *Franz Crahay*: el 19 de mayo de 1963, este profesor belga, doctorado en Filosofía, de la Universidad Lovanium (Kinshasa), dicta una conferencia en el Instituto Goethe de Kinshasa, delante de un público constituido mayoritariamente por estudiantes congoleses, titulada: «Le décollage conceptuel, condition d'une Philosophie bantoue». Dicha conferencia, publicada en 1965 en la revista *Diogène*, 52 (1965), pp. 61-84, tuvo una enorme repercusión. En breve síntesis defiende la tesis de que no existe hasta ese momento una filosofía bantú en un sentido admisible del término *filosofía*. En otras palabras, se trata de una severa crítica de la filosofía bantú tal como Tempels la interpreta

en su conocido libro *La Philosophie Bantoue*, crítica extensiva a sus partidiarios como Kagame (ya reseñado), o Lufuluabo y Jahn, entonces muy valorados. Crahay no escribió ninguna gran obra, solo nos ha dejado este magnífico artículo así como alguna que otra contribución en obras colectivas, pero ello no impide reconocer que con él se inaugura una fase significativa en el debate sobre la existencia de un cierto tipo de filosofía africana contemporánea. En este artículo Crahay discute las condiciones para que emerja una filosofía bantú digna de tal nombre; siendo, para él, fundamental el «despegue (*le décollage*) conceptual» o la clasificación de los términos utilizados. En cuatro brevísimos apartados exponemos la crítica metodológica de Crahay al tempelsianismo.

1. *Sobre el objetivo e intención del libro de Tempels*. Crahay piensa que Tempels ha logrado con éxito su objetivo: presentar su libro como una guía o manual de uso de los colonizadores, una especie de vademécum, en vista de ayudarles a comprender mejor a los negros congoleses con ánimo de cumplir, de la forma más adecuada y exitosa posible, su misión civilizadora. El problema es que el resultado no es una filosofía bantú como tal; se trata únicamente de una buena guía sobre el alma de los bantúes. Lo que convierte al título de la obra en engañoso.

En lo que concierne a la intención del libro, se descubre que Tempels buscaba incitar con su obra a otros investigadores a continuar profundizando sobre el pensamiento

y cultura bantú o negro-africana. Crahay considera que esta intención, en mayor o menor medida, ha fracasado. La razón para nuestro autor es clara: ni siquiera la obra tempelsiana lo ha logrado, se trata de un intento de sistematización incompleto, demasiado general e impreciso, al tiempo que realizado sobre una documentación superficial e incluso contestable.

2. *Confusión sobre el término «filosofía»*. Crahay reprocha a Tempels el menosprecio del término *filosofía* o la confusión sobre su comprensión. En otras palabras, estima que el padre belga posee una concepción confusa y elástica de lo que es filosofía y de lo que es su objeto de estudio. Es como si los términos filosofía, metafísica, ontología o psicología fueran intercambiables o sinónimos en el entendimiento de Tempels. Y Crahay cree que no se trata de un error de vocabulario sino de una confusión a nivel de pensamiento.

Con ánimo de presentar de forma adecuada su argumento, Crahay propone una definición ideal de la filosofía, que es al mismo tiempo discriminatoria. Para él, la filosofía es una reflexión explícita, analítica, radicalmente crítica y autocrítica, sistemática –al menos en principio– al tiempo que abierta, ajustable a la experiencia, a sus condiciones humanas, y a la significación y los valores que ella revela. Esta definición de filosofía es considera discriminatoria, puesto que permite apreciar la pertinencia o no de lo que Tempels comprendía por filosofía en la expresión *la filosofía bantú*. En virtud del análisis con esta

concepción ideal de filosofía del libro de Tempels, Crahay declara que no puede haber una filosofía implícita, difusa, colectiva e inmediata; es decir, no es posible tener una filosofía que no proceda por un retorno del sujeto sobre sí mismo y sobre el objeto de su experiencia. La filosofía está generalmente constituida de datos de la experiencia inmediata o vivida. Sin esta reflexión o este retorno sobre el sujeto y sobre el objeto del discurso, se permanece simplemente en una visión del mundo pero no en la filosofía. Y no podemos confundir visión de mundo y filosofía. Crahay considera que el libro de Tempels, así como el de sus partidiarios Kagame, Lufuluabo…, son simples visiones del mundo; en ellos no hay nada de filosofía. De lo que se deduce que al día de hoy (estamos hablando de 1965) no es posible hablar de filosofía bantú.

3. *Condiciones para la instalación de una filosofía bantú digna de ese nombre*. Crahay presenta cinco condiciones que él considera necesarias para que haya una filosofía bantú o negro-africana. Algunas de estas condiciones son relativas a la instauración de toda tradición filosófica y las otras están ligadas a la situación particular del África bantú o negra. Vamos a describirlas brevemente:

**Un personal bantú cualificado*: Crahay considera que una filosofía bantú o negro-africana digna de ese nombre no es posible más que con un personal cualificado, es decir, si hay un número suficiente de filósofos bantúes. Estos filósofos profesionales suscitarán a su vez vocaciones

filosóficas entre los estudiantes más jóvenes. Como el método tempelsiano ha demostrado, las ciencias humanas (especialmente la filología o lingüística africana y la antropología cultural) serán de gran ayuda en la eclosión de una tradición filosófica bantú. En suma, se necesitaría que los estudiantes africanos jóvenes no solo se sintieran atraídos profesionalmente por la ciencia y la técnica sino también por la herencia cultural recibida; solo un medio cultural abierto a la cultura en general, y no solo a lo técnico, podría ayudar a inaugurar una tradición filosófica respetable. Crahay propone esta condición ya que considera que existen muchos estudiantes africanos que no valoran ni la costumbre, ni la mitología, ni la tradición oral, etc.

***La presencia de reflectores*: considera necesario que los filósofos bantúes profesionales utilicen los sistemas filosóficos ya consagrados, como el Occidental o el del Medio y Extremo Oriente, a modo de instrumentos de análisis, de palanca o reflectores para poder iniciar una tradición filosófica digna de este nombre. No olvidemos que esta práctica es histórica: Aristóteles reflexiona desde Platón, S. Tomás desde Aristóteles, Kant desde Hume y Leibniz, Jaspers desde Kierkegaard, Sartre desde Heidegger y Hegel… Esto conduciría a un *mestizaje cultural* altamente beneficioso, como la historia lo muestra: los árabes son herederos de Aristóteles, los escolásticos de los árabes, etc.

***Una jerarquía de valores a preservar*: exhorta a los filósofos bantúes o negro-africanos a proceder mediante un

inventario de inspiraciones a salvaguardar, como por ejemplo una jerarquía de valores o actitudes, símbolos que dan que pensar, etc. Afirma que estas inspiraciones, formas, esquemas, símbolos, valores… son los que establecen los problemas filosóficos. De suerte que se conseguiría una filosofía de la vida o una filosofía del logos que tendría que dialogar con las novedades de la ciencia contemporánea.

**El despegue conceptual*: sin la operación de este *décollage* conceptual no es posible una filosofía (y aquí encontramos su mayor aportación). Este despegue conceptual quiere decir entrar en la edad de la reflexión acabada, crítica, autocrítica y constructiva. Es el pensamiento que se despega del mito mediante la reflexión. Implica por tanto una conciencia reflexiva, que desprendida de la conciencia mítica, se manifiesta como un conjunto de disociaciones conceptuales. El despegue conceptual es la disociación del sujeto y del objeto condensando en él el paso a la reflexión, puesto que pertenece a la reflexión tematizar la diferencia entre el sujeto y el objeto. Y al igual que la disociación del sujeto y del objeto debe distinguirse explícitamente, la del sujeto y el otro diferente (el tú) debe precisarse y profundizarse. Esta última distinción es también necesaria, porque ella hace comprensible la realidad problemática del otro.

Por otro lado, ¿qué debemos entender por mito? Crahay define el mito como una asociación de ideas y de imágenes, dotadas de una relativa permanencia en el interior de

una colectividad más o menos extendida, donde dibuja esquemas de actitudes y de conductas fundamentales. Así, el mito es primero seguridad, ya que responde a todo. Reagrupa sin rodeos lo extraordinario ya visto, dibujando así la temporalidad que le es propia, la de la repetición. El mito es suficiente para sostener una sabiduría, una manera de ser en el mundo. Así el peligro viene de la constatación de que la existencia de una tradición supone siempre parecer superflua, si no peligrosa, a la obra reflexiva y filosófica, a la búsqueda una sabiduría nueva. Por todo ello, Crahay afirma que no habrá filosofía bantú o negro-africana sin esta operación reflexiva que él llama *despegue conceptual*. Y este despegue conceptual se operará bajo dos formas: primeramente con la liberación del pensamiento del mito y, en segundo lugar, con la entrada en la técnica que es la prolongación, de alguna manera, de las ciencias positivas. La edad de la técnica tiene el mérito de radicalizar la reflexión crítica. La tarea inmensa que incumbe a África, antes y hoy, es justamente culminar idealmente estas dos grandes mutaciones: sincronizar la entrada en la era reflexiva-crítica y la entrada en la era técnico-científica.

**Una actitud intelectual adecuada*: expone aquí dos peligros o trampas contra las cuales querría prevenir a los intelectuales bantúes en la tarea de elaborar una cultura novedosa. Se trata, por un lado, del peligro o tentación de los cortocircuitos, es decir, la obsesión por vincularse a la

dialéctica, a lo concreto, a lo global, a lo inmediato… o si se prefiere, la adaptación acrítica a sistemas o métodos exteriores. Y, por otro lado, la tentación del culto a la diferencia o al primado de la originalidad o la obsesión de los pueblos africanos por marcar su diferencia, tanto en el pasado como en el presente, respecto de los demás; una africanización que motivaría ante todo el deseo de diferenciarse a todo precio emprendería inevitablemente una ruta falsa –olvidándose del valor de los reflectores–.

4. *Concluyendo: ¿es posible una filosofía bantú?* Crahay responde que es posible, pero respetando una serie de principios. Uno de estos principios sería, si no el abandono, sí al menos el freno al culto a la diferencia. Ahora bien, ¿el proyecto mismo de la filosofía bantú no tiene entre una de sus expresiones –y de las más aventureras– el culto a la diferencia? ¿Cómo sale este autor de este embrollo? Lo hace gráficamente: Platón no ha buscado formular una filosofía ateniense pero resuelve, entre otros, el problema de lo uno y lo múltiple. Descartes no se propuso edificar una filosofía francesa sino descubrir un criterio de verdad que le permita conjugar, según la razón, su física geométrica y los datos de la fe cristiana. Hoy los historiadores de la filosofía hablan de filosofía griega, francesa, alemana… En resumen, tenemos que desear a los intelectuales bantúes una vocación filosófica, un lugar donde reflexionar sobre su *bantualidad*, que se adentre en los problemas precisos de África sirviéndose de procedimientos universales. De esta

manera sus contribuciones serán en efecto bantúes, pero lo serán por superación.

C. *Paulin J. Hountondji*: este filósofo beninés nació en 1942. Ha sido muchos años profesor en la Universidad de Lubumbashi (R. D. Congo) y, sobre todo, en su país. Durante unos años tomó parte activa en la política de Benín siendo primeramente ministro de la Educación nacional y después ministro de la Cultura y de la Comunicación; a partir de 1994 deja la política retomando la enseñanza universitaria. Se ha hecho ya clásica la consideración de Hountondji como padre de la destrucción de la etnofilosofía, pero su nombre va siempre precedido por los de Towa y Eboussi como padres de la crítica contra esta disciplina (concepción estática fundada en el tradicionalismo y el pasado), que más adelante analizaremos.

Son muchos sus escritos, entre los que destacamos: *Libertés, contribution à la révolution dahoméenne* (1973), *Sur la philosophie africaine* (1976), *Que peut la philosophie africaine* (1991), *Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (1994), sin olvidar la que fue su tesis doctoral sobre Husserl, donde recoge también una revisión sobre la crítica de la etnofilosofía: *Combats pour le sens. Un itinéraire africain* (1997). Pero son dos los escritos que más nos interesan por su crítica a Tempels y a sus partidiarios: *Histoire d'un mythe* (1974) y el artículo «Remarques sur la philosophie africaine contemporaine», que fue publicado en la revista

Diogène, 71 (1970), pp. 120-140. En tres claros apartados desglosamos el pensamiento de este influyente beninés:

1. *Una definición de la filosofía africana*. Comienza el último artículo reseñado con un ensayo sobre la posible definición de la filosofía africana, afirmando lógicamente que no se puede definir la filosofía africana de cualquier forma. Hountondji llama *filosofía africana* a un conjunto de textos escritos por africanos y calificados por sus mismos autores como filosóficos. Precisa también en el artículo que lo que realmente importa en esta definición es la intención filosófica de los autores y no el grado (muy difícil de apreciar) de su realización efectiva. La filosofía es, por tanto, una cierta literatura que toma cuerpo en una bibliografía. Hountondji intentará descubrir y circunscribir esta literatura y despejar en ella sus temas mayores y sus problemáticas. Intentará también convencer a los lectores de que la filosofía africana no se encuentra en las visiones del mundo colectivas, anónimas, inmutables –puesto que se sustraen a la historia y al cambio– reconstruidas por etnólogos y africanistas o en un rincón misterioso del alma. La filosofía africana, más bien, se agota enteramente en el proceso laborioso de la reconstrucción y de la definición de esta misma filosofía africana. Se podría decir que todo está en el proceso; la filosofía africana es esencialmente este proceso de búsqueda de su definición y no tanto los hallazgos de este proceso.

2. *La crítica a Tempels y a sus partidiarios: la etnofilosofía en proceso*. Frente a los que toman *La filosofía bantú* de Tempels como un clásico de la filosofía africana, Hountondji la considera como una obra de etnología con pretensiones filosóficas o, si se prefiere, una obra de etnofilosofía. Si es interesante este libro es en la medida en que ciertos filósofos africanos han adoptado el método tempelsiano para reconstruir la filosofía propiamente africana. Este autor reconoce que la obra de Tempels intentó rehabilitar al hombre negro y su cultura; aunque esto no sea más que en apariencia, como vamos a ver:

**La confusión respecto al público*: como ya algunos, antes de Hountondji, habían constatado, los africanos se confunden al identificar el público para el que Tempels había escrito el libro. *La filosofía bantú* no se dirige a los africanos sino a los europeos (en sus dos categorías: colonos y misioneros). El Negro sirve solamente de pretexto para una discusión entre doctos europeos. El Negro es un rostro sin voz que los europeos intentan descifrar entre ellos; es un objeto a definir y no tema de una discusión posible.

**Sobre la ontología bantú*: como Mulago y Eboussi, Hountondji rechaza la identificación o ecuación que Tempels establecía, en su interpretación de la ontología bantú, entre el ser y la fuerza y sus implicaciones o sus principios de base, por ejemplo la noción de la fuerza/poder vital, la teoría de la interacción de las fuerzas según una jerarquía de fuerzas determinada, y la concepción dinámica del

ser para los Negros *versus* la concepción estática del ser para los Occidentales.

**La crítica política*: *tras los pasos de Aimé Césaire*. Hountondji retoma la crítica que Césaire dirigió contra el libro de Tempels. Ahonda aún más en la crítica al considerar *La filosofía bantú* como una tentativa de diversión, pues desvía la atención de los problemas políticos fundamentales de los pueblos bantúes para fijar la mirada a un nivel fantasmal, desfasado en relación a la brutal realidad de la explotación colonial.

**Crítica metodológica*: *el mito de una filosofía colectiva y espontánea*. Rechaza la idea según la cual existe una filosofía escondida, a la cual se adhieren colectivamente y de una manera inconsciente todos los bantúes. En otras palabras, denuncia un presupuesto funcional como el mito, que representa una filosofía colectiva, anónima, inconsciente y unánime. Hountondji cree que los filósofos africanos son desconocidos entre ellos mismos (en términos generales, ni se leen ni se citan) y, en lo esencial, no son más que etnofilosofías.

**Características de la etnofilosofía*: Hountondji considera que la referencia a Tempels no ha sido más que una debilidad para el pensar filosófico africano, ya que todo consiste en una mera y simple repetición tempelsiana; se trata tan solo de una etnofilosofía carente de creatividad. Este beninés aglutina en tres las características de esta etnofilosofía:

–La imagen de una filosofía colectiva y el reduccionismo de la filosofía occidental. Los filósofos profesionales africanos rechazan que los no africanos puedan legítimamente representar África. Hountondji considera que este gesto da prueba de un gran profesionalismo por la satisfacción de exigencias metodológicas requeridas. Sin embargo, esto no impide que caigan en una doble trampa: el mito de una *filosofía* africana colectiva y el de una filosofía occidental reducida principalmente a un formato aristotélico.

En lo que concierne a la primera trampa, afirma que los filósofos africanos han alimentado la ficción de una filosofía colectiva o, si se prefiere, han realizado míticamente, bajo la bandera de una filosofía colectiva, la forma filosófica de su propio discurso. Ello representa una gran debilidad, puesto que han producido una filosofía personal proyectándola sobre sus pueblos o culturas. En suma, alardean de una filosofía colectiva o mítica, cuando ello no es más que una imaginación (solo existen filosofías personales firmadas disfrazadas de colectivas).

El segundo mito consiste en el hecho de que los filósofos africanos se han dejado subyugar por la filosofía aristotélico-tomista o aristotélico-escolástica, incluso más, han creído que este era el único modelo de filosofía occidental. Esta convicción ha provocado que toda producción africana sea medida y valorada desde esta clave.

–El peligro del particularismo estrecho y la inmutabilidad de los principios filosóficos africanos.

Contrastando el método heurístico y los hallazgos de Tempels y Kagame, Hountondji querría preservar la filosofía africana del peligro del particularismo estrecho, es decir del peligro de encerrar a todo precio en la lógica de la diferencia la relación entre las filosofías africanas y las occidentales, como si África y Occidente tuvieran un espíritu humano fundamentalmente diferente. Incluso más, este autor desea que la filosofía africana no refleje una visión del África fosilizada o ya fijada (como si reposase sobre la inmutabilidad de sus principios). En otras palabras, anima al ejercicio de la elaboración de una filosofía africana sensible a las transformaciones o mutaciones e influencias que ella experimenta al hilo de la cotidianeidad. Este ejercicio permitirá una filosofía que dé cuenta del dinamismo interno de sus culturas y del poder de asimilación o de inculturación que manifiestan.

– Naturaleza de las fuentes y confusión de géneros. De nuevo, tomando la producción filosófica de Tempels y Kagame, Hountondji constata que existe una divergencia o conflicto de interpretación de los datos de la *filosofía bantú*. Cualquiera podría saber cuál de las dos interpretaciones es más fiel y pertinente al encontrarse con una dificultad mayor: la falta del texto original de esta *filosofía bantú* o *africana*. Es justamente esta falta de texto la que crea este conflicto de interpretación. A este propósito, este autor constata que el discurso de los etnofilósofos (tanto europeos como africanos) nos ofrece el ejemplo de una interpretación

imaginaria (sin ningún soporte textual); de una interpretación libre en sentido propio; de una interpretación embriagada, entregada al solo capricho del hermeneuta y al vértigo de una libertad que se ignora a sí misma.

Hountondji no niega la existencia de las pretendidas fuentes de la filosofía africana, sino que ellas no corresponden a su definición de fuente. Puesto que ellas no son *textos* ni *discursos* filosóficos, comparables a las fuentes que constituirían por ejemplo una interpretación hegeliana o del materialismo dialéctico. En otras palabras, se trata de fuentes radicalmente heterogéneas a la filosofía.

Y ¿qué se puede decir de los elementos del lenguaje, de los proverbios o cuentos, poemas… utilizados por filósofos como Kagame? Hountondji declara que estos documentos, a pesar de su mérito, no son en principio documentos intencional o expresamente filosóficos. Habría, por tanto, que someterlos a una interpretación apropiada a su género antes de proceder a una lectura filosófica de los mismos. No hacerlo, o invertir el orden, sería pecar de confusión de géneros.

Filósofos como Kagame serían prisioneros del mito ideológico (de la filosofía colectiva de los africanos) renovado.

3. *A modo de conclusión: la pasión por una liberación del discurso filosófico africano*. Tras lo dicho, Hountondji llega a la conclusión siguiente: liberar el discurso filosófico africano por medio de un verdadero discurso teórico que arruine definitivamente el mito de una filosofía colectiva. Esta liberación

teórica debe acompañarse de una liberación del espacio político cuidadoso con las libertades fundamentales, especialmente de la libertad de conciencia, de la libertad buscadora de la verdad y de la libertad de expresión.

El discurso africano debe liberarse del deseo o de la obsesión de la originalidad que mantiene el discurso africano y su locutor en una dependencia alienante de lo Otro, ya que esta búsqueda obsesiva de la originalidad africana, según Hountondji, es siempre solidaria del deseo de aparentar. No tiene sentido más que en la relación con el otro, queriendo a todo precio distinguirse. Relación ambigua en la medida en que se afirma su diferencia, pero no se produce un conocimiento auténtico del otro. En esta situación, el Negro, víctima de la astucia colonial a través de la producción de *La filosofía bantú*, escribe para un público europeo, haciéndose secretamente cómplice de su verdugo, comulgando con él en la construcción de un universo artificial de mentira.

Esta obsesión de lo Otro se transforma en una fijación escandalosa de la filosofía africana, a la que el filósofo beninés quiere poner fin. Hountondji no se cansa de repetir que el discurso teórico africano debe ser dirigido prioritariamente a los africanos, con ánimo de proponer una apropiación y discusión entre ellos mismos. Gracias a esta condición, los africanos pueden crear un medio humano en el cual los problemas de África sean debatidos libremente, y estas discusiones puedan ser registradas y

difundidas con publicaciones, para ser apreciadas por todos (africanos o no) y transmitidas a generaciones futuras. El soporte de la escritura, y la creación de un medio como ese, exige la promoción de libertades fundamentales, como la libertad de expresión dentro de un régimen político sano y abierto. La filosofía africana tiene su rol y tiene que ejercitarlo públicamente; aquí radica la tarea del filósofo que es compleja y con una inmensa responsabilidad.

D. *Marcien Towa*: este filósofo camerunés, experto en Hegel, nació en Endama (cerca de Obala, a 60 kilómetros de la capital) en 1931. Tras conseguir la licenciatura en filosofía en su país, en 1957 viaja a Francia (primero a Caen y después a la Sorbona –París–) para seguir realizando estudios superiores en filosofía. Posteriormente, y gracias a una beca de la UNESCO, realiza estudios de Psicopedagogía no solo en París sino también en Londres, Birmingham, Ginebra, Moscú, Leningrado y Bakou. En 1969 obtiene en la Sorbona su doctorado con la tesis sobre *Poésie de la Négritude, approche structuraliste*, y en 1977 en Nanterre su doctorado de Estado con la tesis *Identité et transcendance, examen d'un dilemme de la pensée africaine*. Tras haber impartido cursos en las Universidades de Laval (Francia) y Sherbrooke (Canadá), se convirtió en el director del Departamento de Filosofía y de Pensamiento Africano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Yaoundé (Camerún); actualmente, ya jubilado,

sigue dirigiendo trabajos de tesis y es el director de las revistas *Abbia* y *Zéen*.

En su abundante bibliografía indica –con un estilo sobrio, pertinente y claro– las condiciones de un debate capaz de favorecer una auténtica filosofía negro-africana que conduzca hacia una afirmación de África (merced a una ideología revolucionaria). Destacamos: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (*1971), *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou servitude?* (1971), *L'idée d'une philosophie négro-africaine (*1979) así como numerosos artículos y conferencias sobre valores culturales y desarrollo publicados en diversas revistas filosóficas.

Towa, en los años setenta, aborda la cuestión de la filosofía africana discutiendo las tesis de los grandes pensadores occidentales que negaban a África la posibilidad filosófica. Desde esta clave, se plantea: ¿se puede hablar de filosofía africana? Cuestión clave y ya suficientemente conocida. Este camerunés, tras calificar de escabrosa e ideológicamente alienante la exclusión de los Negros del discurso racional (cuando el negro se encontraba sumido en el etnocidio), afirma con contundencia la existencia de una filosofía africana, pero lamenta que principalmente se haya conducido bajo el discurso de la Negritud y, por ende, en la insistencia sobre la originalidad y revalorización de las culturas africanas. Esta decisión histórica ha abocado el discurrir filosófico africano hacia la etnofilosofía de inspiración tempelsiana (que se presenta como una

profesión de fe militante, un dogmatismo irrefutable, una pura descripción de hechos brutos sin examen, etc.) en vez de una auténtica filosofía cimentada en la razón, el pensamiento crítico y la búsqueda libre del saber.

Esta convicción lleva a Towa a proponer la urgencia de una nueva orientación filosófica en África que se desmarcaría decididamente de la etnofilosofía, tanto por su metodología como por su problemática. La razón es clara, el mundo actual africano es muy diferente del de sus antepasados; por lo que no resulta lógico una filosofía *pasada* (anecdotaria de mitos y tradiciones) y sin conexión con la problemática presente. Tampoco la filosofía actual tiene que ser la reivindicación de una dignidad antropológica propia a los africanos (teóricamente ya conseguida con las independencias). Por el contrario, el destino principal de la filosofía es realizar una reflexión que sea una expresión de nuestro ser-en-el-mundo así como la manera de vivir y colaborar con el mismo.

Y dentro de esta reflexión, una mirada preferencial al tema de la libertad, es decir un África autocentrada y poderosa, capaz de concebir y decidir sobre todas las dimensiones de su existencia: política, económica, espiritual… Una filosofía de acción (en clave revolucionaria) con el fin de promover el desarrollo africano en su integridad, al tiempo que defenderse de las agresiones de las potencias extranjeras. Para ello es necesario un espíritu creativo ya que la libertad no viene sola, se trata más bien de una conquista que hay que conseguir. Y para lograr este objetivo es

necesario cortar con los métodos del pasado para adoptar el arma secreta de Occidente: el dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica. Sin este poder, el culto de la diferencia africana no será más que un sueño inocente. La filosofía africana necesariamente tiene que pasar por adoptar el modelo filosófico y científico de Occidente (donde radica el secreto para dominar el mundo): si los africanos tenemos una filosofía, la llamada *filosofía popular* (como concepción del mundo) o etnofilosofía, tenemos que ignorarla ya para tomar la filosofía en su acepción occidental, *filosofía-ciencia*. La filosofía tiene que pretender ser científica, puesto que la ciencia nació del discurso filosófico.

Solo desde esta clave metodológica el discurso filosófico africano reorientará su mirada hacia los problemas actuales, al tiempo que servirá de instrumento de liberación. Por otro lado, no podemos ignorar que solo la libertad permite el desarrollo de la ciencia y su vía real: el poder.

5.4.2. Crítica ideológica: ¿es una colonización cultural?

La crítica metodológica, en sus diferentes versiones, cuestionaba el carácter filosófico de la obra de Tempels. La crítica ideológica, que ahora vamos a presentar, es más profunda y corrosiva respecto a *La filosofía bantú*. Arranca de un aparente supuesto teórico (formulado más o menos así: «aún en el caso de que consideremos la obra del padre belga como filosofía africana») para desestimarlo por vía

práctica («¿nos interesa este modelo de filosofía? La respuesta es clara: ¡NO, de ninguna manera! Posiblemente no es sino una nueva versión de colonización cultural»). En parte ya hemos avanzado algunas de las más importante críticas ideológicas, como puede ser el haber atribuido a los bantúes y, por consecuencia, a los negros, una filosofía que no les pertenece con el objetivo de triunfar en su anhelo colonizador (política y culturalmente) así como explotarlos económicamente. Estos críticos no dudan en afirmar que la filosofía bantú de Tempels es, en el fondo, una astucia colonial o una impostura, que nos recuerda la relación, contra la que Marx nos alertaba, del amo-esclavo. En otras palabras, creen que la filosofía bantú de Tempels pretende domesticar a los bantúes gratificándolos con una filosofía que colabora con la pasividad y la conversión (en clave occidental). Entre estos críticos ideológicos vamos a tomar a tres filósofos –Césaire, Boulaga y Pene Elungu– no solo por ser muy conocidos sino porque son claramente significativos de esta postura crítica.

A. *Aimé Césaire*: nacido el 25 de junio de 1913 en Basse-Pointe (isla Martinica, entonces las Antillas Francesas), allí estudió hasta alcanzar el grado de licenciado en filosofía. Continúa sus estudios en la Escuela Normal Superior de París adquiriendo una cultura tan vasta que su amigo Senghor afirmaba que podía presentarse como profesor de letras, gramática, filosofía, historia y geografía, inglés e

italiano. De retorno a su país natal, ejerce como profesor de secundaria, siendo muy apreciado tanto por su saber como por su saber comunicar. En 1943 se adhiere al marxismo entrando en el Partido Comunista. Es elegido diputado de la Martinica en 1946. En 1956 dimite del Partido Comunista Francés y, al convertirse en candidato sin partido, funda el Partido Progresista Martiniqués, siendo él su presidente. Ocupó un primer plano en el debate político del Caribe. Merece la pena destacar que fue el fundador de la revista *Tropiques*, que jugó un considerable papel en la toma de conciencia de los intelectuales negros de África y del Caribe. Voz y conciencia de los negros antillanos en busca de sus raíces africanas, el poeta y político martiniqués falleció el 17 de abril de 2008.

La filosofía (principalmente en clave política) de Césaire se encuentra desarrollada en varias de sus obras como: *Lettre à Maurice Thorez* (1956), que es su carta de dimisión del Partido Comunista Francés; *Culture et colonisation* (1956); *L'homme de culture et ses responsabilités* (1959); *La pensée politique de Ségou Touré* (1959); pero, sobre todo, destaca a nivel filosófico el conocido *Discours sur le colonialisme* (1955). Más conocido como poeta (aunque hubo que esperar hasta 1982 para que Francia le otorgara el Gran Premio Nacional de Poesía) o dramaturgo (en 1989 se le rindió un homenaje en el festival de teatro de Aviñón), su obra no es indiferente a la filosofía. Un pensamiento sólido le lleva a adentrarse en problemas o cuestiones de vital

importancia (de ahí que estén presentes en el recorrido a través de la historia de la filosofía africana que en esta obra se realiza). Son muchos los que hasta el día de hoy dedican no poco esfuerzos para comprender los principales aspectos de su filosofía.

Césaire es conocido por su crítica política de liberación del colonialismo. En su famoso libro, *Discours sur le colonialisme*, hace una crítica violenta al libro de Tempels al que acusa de ser un instrumento político destinado a adormilar las tendencias de liberaciones nacionalistas. Para Césaire, Tempels adula a los africanos para hacerles olvidar su miseria y adormilar su vigilancia; es más, acusa a *La filosofía bantú* de ser una tentativa de diversión y de desviar la mirada de los Negros de los auténticos problemas de injusticia cotidianos, así como del olvido de la desigualdad racial existente. En otras palabras, la obra del filósofo belga está considerada por el pensador antillano como un instrumento político de los colonizadores que impide a los africanos llevar una verdadera lucha de liberación nacional.

El pensamiento de los bantúes, siendo ontológico, no demanda ni se preocupa por el reconocimiento de su estatuto ontológico. Pero este mismo pensamiento demanda salarios decentes, viviendas adecuadas, comida digna…: los occidentales, satisfaciéndonos ontológicamente, eluden nuestros problemas políticos concretos, así como la realidad cotidiana y la dignidad/valor como hombres. Pero lo que es

inaceptable y le parece sádico a Césaire, es el hecho de que en la obra del misionero belga se haya afirmado que los bantúes han integrado a los blancos en su jerarquía de seres-fuerzas a un escalón muy elevado. La gravedad de esta mentira es tal, que en ella se funda la tesis racista de Mannoni según la cual ciertos pueblos, especialmente los pueblos colonizados, serán psicológicamente hechos para ser dependientes (tienen necesidad de dependencia), por lo que los negro-africanos reclaman y exigen seguir dependiendo de los blancos.

B. *Fabien Eboussi Boulaga*: este camerunés nacido el 17 de enero de 1934 en Bafia (departamento de Mbam) comenzó su formación con los jesuitas (con los que permaneció durante décadas, hasta 1981) adquiriendo la licenciatura en filosofía en 1955, así como en teología y etnología. Posteriormente se trasladó a Lyon donde obtuvo el grado de doctor en filosofía (1968). Retornó a su país para impartir clases de teología y filosofía en el Seminario Mayor de Yaoundé-Messa (desde 1968 a 1973). Dejó estas clases para dedicarse de una manera más seria al estudio, lo que no le impidió dictar conferencias o cursos en Camerún, Nigeria, Holanda, Estados Unidos, R. D. del Congo… Seguramente es uno de los más grandes de la filosofía africana contemporánea. Siendo numerosas sus publicaciones, destacamos algunas de las más conocidas: *Le Bantou problématique* (1968), *L'identité négro-africaine*

(1976), *La crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie* (1977), *Le Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (1982), *Les Conférences Nationales en Afrique Noire. Une affaire à suivre* (1993), *La Démocratie de transit au Cameroun* (1997), *Lignes de partage* (1999), etc. Nos aproximaremos a su pensamiento de refutación a Tempels, desde la clave ideológica, a través de una doble reflexión:

–La crítica de la ontología tempelsiana. Con la publicación del artículo «Le Bantou problématique», que apareció en *Présence Africaine* en 1968 y que, posteriormente, en concreto en 1977, aparece como una reflexión más profunda y desarrollada en una obra mayor titulada *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, se inaugura un *giro crítico* de la filosofía africana (Eboussi junto con Hountondji y Towa son los máximos exponentes de la *corriente crítica* de la filosofía africana). Este artículo, y posterior libro, ha abierto los horizontes de una filosofía *crítica*, refutando los errores de una metafísica de la identidad dogmática, viciada por la ontología vitalista del filósofo belga. Eboussi Boulaga va a reconocer las astucias ideológicas de una conquista trabajada cada vez más como una impostura. Es con este filósofo cuando se enuncian por primera vez las premisas vigorosas de la crítica de la etnofilosofía (con él se formularon las objeciones más feroces y más metódicas). Con el famoso artículo, «Le Bantou problematique», se realizó la primera crítica seria a la etnofilosofía; se trataba de un artículo técnico, meticuloso y que

el autor organizaba en cuatro direcciones: el método y el objeto, la lógica, la ontología y la significación histórica.

Sobre el primer punto, Eboussi revela una distorsión del objeto y del método (existe una gran confusión en la terminología: las palabras religión, filosofía, magia, etnofilosofía se emplean indistintamente). El nivel lógico tiene muchísimas incoherencias, producto tanto de la debilidad como de los paralogismos que sostienen la demostración. Tempels se mueve dentro de la petición de principio: recoge hechos para establecer una hipótesis, la cual no necesita ser probada por hechos. El tercer punto ataca, invocando a Aristóteles, la tesis esencial de la obra: la singularidad de la ontología bantú, que establece la fuerza como esencia de su sistema frente a la ontología occidental que la establece sobre el ser. Una de las objeciones más luminosas del artículo es la demostración de que la concepción del ser-poder o ser-fuerza está ya presente en la filosofía aristotélica. Por lo que allí donde Tempels pretende ver la singularidad del ser bantú, no hay más que una formulacion de la concepción universal del ser. La diferencia imputada por Eboussi es percibida como reveladora de un grave error de lectura y de un esencialismo más bien que diferencialismo. La filosofía de Eboussi rechaza la pertinencia de la oposición tempelsiana entre concepción dinámica del ser en Occidente y concepción dinámica del ser en las culturas bantúes. Puesto que, si la ontología bantú no se distingue de la de los occidentales,

si el ser es idéntico a sí mismo y se deriva de la misma materia, parece que la proposición principal de Tempels pierde su novedad y su pretensión inaugural. El dinamismo del ser en el país Bantú, sustraído al edificio tempelsiano, queda disgregado del proyecto interno. El modo dinámico, sostenido por Eboussi, es lo propio del ser en cuanto tal, por lo que no sería un atributo del ser exclusivo de los bantúes (no existe tal exclusividad). Además, la crítica última formulada por el filósofo camerunés, que es el resultado de la deducción de las incompetencias y de la ausencia de unidad del programa tempelsiano, consiste en la gran trampa del padre belga puesto que, dándonos aparentemente una filosofía *bantú*, lo que está haciendo es una filosofía al *servicio de una causa*: la occidental. En suma, la obra tempelsiana está cimentada sobre una insuficiencia de encuesta lingüística, de incoherencias lógicas y ontológicas o, si se prefiere, de una extraversión ideológica del proyecto filosófico, sin olvidar que errónea e interesadamente propugna el proyecto de una *ontología de la fuerza* como algo propio de los bantúes. Eboussi considera que se trata de una imposibilidad lógica a la que es necesario criticar con todas las fuerzas.

–Eboussi y la crítica de la etnofilosofía. En *La crise du Muntu*, el filósofo va a emprender un diálogo crítico con la etnofilosofía, superando el marco estricto del tempelsianismo (como había hecho con el artículo de 1968). La etnofilosofía para Eboussi es el discurso de lo mismo, de

la indiferencia, de la retórica sofística, de particularismos, de etnografía y arqueología… por lo que resulta ser un empobrecimiento del pensamiento e incluso una usurpación del estatuto de filosofía. Frente a ello, la tentación permanente de Eboussi es circunscribir el lugar de la filosofía, alejándola de la inautenticidad para desplegarla hacia la libertad. Este proyecto de autenticidad y libertad lo pretende llevar a cabo gracias a la metodología y a lo prescriptivo; es decir, poner a prueba la coherencia lógica del discurso etnofilosófico. Es necesario reconocer la incoherencia y la alienación que laminan la filosofía africana y que Eboussi designa bajo el nombre *Muntu*[33] que su obra pretende borrar. *Muntu* ha pretendido entrar en la tradición filosófica africana sin ser interrogado sobre su significado, o sobre el porqué de su entrada en la filosofía (recordemos el tributo de este término al colonialismo), o sin hacer de su comienzo en filosofía un momento de su filosofía. Tras la invitación a todo este protocolo, así como a sus pasos previos de carácter metodológico (definición y delimitación de los objetos y métodos), Eboussi se interroga sobre si el Logos del *etnos* fracasará necesariamente en su anhelo por constituirse como filosofía. En otras palabras: ¿la etnofilosofía, en función de su materia, puede considerarse filosofía?

[33] Algunos como Grégoire Biyogo critican a Eboussi escribir con M mayúscula el término *Muntu*, cayendo en la misma lectura antropologizante, hiperreferencial y más metafísica aún sí cabe que con razón crítica; tal vez sería más adecuado escribir *muntu* con minúscula.

La filosofía, para este filósofo camerunés, es esencialmente un quehacer técnico más que un rigor demostrativo; con su obra lucha contra toda retórica mistificadora que no descansa sobre ningún fundamento. La filosofía es tecnicidad y método (en el sentido de que es una manera de conducir el pensamiento) que camina hacia lo universal; es un conjunto de procedimientos que transforma una cuestión banal en una cuestión filosófica formulada con el lenguaje riguroso de la filosofía. Hacer de la filosofía una etnofilosofía (y, por ende, sin la exigencia de la tecnicidad y del método) significa exponer el pensamiento al empobrecimiento y a la mutilación. Todo ello le lleva a Eboussi a definir la esencia lógica y pragmática de la filosofía africana, en tanto que discurso performativo del juicio; así afirma que un discurso filosófico es una fuerza pragmática, que supone una toma de posición, una actitud, un juicio… (aquí se entrevén los elementos de la teoría de los actos del lenguaje de Austin).

Iniciación, palabra irónica, obertura, pensamiento de la crisis, la filosofía es desapego, des-fetichización, movimiento de confrontación de ideas, clarificación de los enunciados y su significado, con un pensamiento adquirido a una concepción atenta a sus propios límites y a la finitud... Por todo, filosofar es un aprendizaje de los límites, pero también de los fines, con toda libertad, sin caer en el determinismo ni en la ilusión de las referencias ya hechas.

Al margen de posibles y lógicas críticas que se puedan hacer a Eboussi, es necesario subrayar que su refutación del tempelsianismo, y más generalmente de la etnofilosofía, es una contribución mayor para despojar a la filosofía misma de una ontología vitalista con servidumbre encubierta. El mérito de Eboussi es haber constituido el primer intento serio y crítico frente a lo dicho, al tiempo que su emblemática obra *La crise du Muntu* constituye una de las tentativas filosóficas más felices, tanto por la claridad de su propuesta como por el esplendor de su lenguaje y construcción (coherencia de su argumentación, pertinencia de su estructura lógica…).

C. *Elungu Pene Elungu*: este filósofo de la República Democrática del Congo inició su reflexión *crítica* (hacer del problema africano un pretexto para reflexionar) desde una clave determinada: partir del interior, es decir desde el punto de vista africano. Se dio a conocer en 1979 con su tesis doctoral, defendida en París, titulada: *Du culte de la vie à la vie de la raison. De la crise de la consciente africaine*. En ella desarrolla que el movimiento panafricanista ha favorecido un movimiento en dos etapas. La primera conducía de la mitología a la ideología: los movimientos panafricanistas transforman la explicación de un pasado inmutable en una búsqueda de motivaciones en orden a una acción transformadora política y socialmente. Y la segunda de la ideología a la filosofía: la ideología

promueve una serie de valores y objetivos novedosos, que la reflexión filosófica los criticará en nombre de una búsqueda de sentido. Posteriormente publicó *L'éveil philosophique africain* en 1984, pero la obra que a nosotros nos parece más interesante para el tema que venimos estudiando es *Tradition africaine et rationalité moderne*, publicada en 1987.

Al igual que Eboussi, pertenece a lo que llamamos *filósofos africanos de la corriente crítica* que intentan dar un nuevo aliento a la filosofía africana (tras su estancamiento tempelsiano). El punto de partida de su reflexión es la ausencia de crítica que reprochan a los etnofilósofos, recordándoles las exigencias de la práctica filosófica. Al mismo tiempo critican a los etnofilósofos la injusta connivencia que realizan entre la aproximación etnológica y la labor filosófica (es decir, la falta de espíritu crítico o científico).

Elungu considera que el encuentro de la tradición africana y de la racionalidad moderna, vista desde el interior de la tradición, puede iluminar ciertos factores que no podrían ser descubiertos de otra manera. Por tradición africana hay que comprender el fondo de cultura común que atraviesa toda África (aquí se está refiriendo al África negra subsahariana), remontándonos hasta el alba de los tiempos y que, a pesar del esfuerzo occidental de colonización y nacionalización, permanece perceptible. Con su obra quiere, partiendo del *interior*, determinar lo específico de esta tradición al tiempo que entrever/valorar la originalidad

del orden nuevo que se va imponiendo en África: el orden de la racionalidad moderna, la organización contractual de la sociedad, la organización técnica de la naturaleza, la interpretación semiótica de lo real… La filosofía de Elungu posee esa doble mirada: hacia la tradición y hacia la novedad de la racionalidad moderna, pretendiendo que se trate de una mirada crítica y, al mismo tiempo, renovadora de la identidad africana. De esta manera, África puede descubrir la verdadera racionalidad que, salvándola del mito, cambiará la ideología con el fin de permitir forjarse una personalidad nueva con su participación en la marcha de la Humanidad hacia lo universal.

Esta bella teoría conlleva un análisis concreto de la relación que se establece entre tradición y modernidad, entre África y Occidente… Un encuentro de dos mundos que no es siempre tranquilo y sereno. A través de la educación, la ciencia y la religión se han incluido en el imaginario de los africanos elementos novedosos que convertían en tabula rasa lo que anteriormente se encontraba en ellos mismos. Bajo pretexto de evangelización, de combate contra el paganismo, Occidente ha querido reinventar la mentalidad africana. Aportando su dimensión dualista, separatista, disociativa, ha separado al hombre africano de su medio vital. El descubrimiento del logos, como característica principal del hombre y marca de su superioridad respecto de la naturaleza, ha operado un desplazamiento del centro de gravedad hacia el hombre (lo que no era así

en el caso de África). El hombre africano, con la palabra y la naturaleza, formaba un todo y el universo estaba regentado por la moral y todo se imbricaba. El centro no era el hombre. Occidente, con su racionalidad moderna ha escindido las cosas fijando el centro en el hombre. Separando al hombre de la naturaleza y convirtiéndole en maestro, la racionalidad moderna ha arrancado al hombre una parte de sí mismo, privándole de un medio de realización. El hombre se encuentra separado, desgarrado.

Ahora bien, esta mutación que se opera en el africano, producto de la racionalidad, es saludable e inevitable. Así como Occidente ha conocido en la época griega el paso de la mitología a la filosofía, y en la modernidad el paso del mundo teológico del medievo a la racionalidad, ahora África está en el proceso de pasar del mundo de la vida a la vida de la razón. Y el africano, en lugar de resistirse, debe continuar el esfuerzo para pasar del culto a la vida hacia la razón (es decir, hacia la ciencia y el espíritu científico). Esto tiene que traducirse en la adquisición de instrumentos técnicos que transformen su medio. Este análisis, aunque sea lúcido y perspicaz, recae finalmente en los límites de los reproches hechos a la corriente crítica: un academicismo estéril. Elungu, para evitarlo, propone reflexionar desde el interior. Pero cómo hacerlo cuando todos los materiales, sus instrumentos de investigación, su clave de lectura… vienen del exterior. No hay interior más que en uno mismo en tanto que africano.

Es claro que el africano no puede retroceder, poner marcha atrás para reencontrar su paraíso perdido. Más aún, no puede avanzar más que sobre las bases ya puestas, sin estas balizas se está condenado a desaparecer. El gran problema para el africano es su desgarramiento, la pérdida de su unidad. La cuestión fundamental que se presenta para la filosofía es saber cómo reencontrar la unidad integrándola en la vida de la razón.

6. Los lugares filosóficos de la actualidad

El recorrido histórico de la filosofía africana nos conduce al quehacer reflexivo del momento presente. No cabe duda de que el análisis de la filosofía de la actualidad necesita del conocimiento previo de su pasado, puesto que es el ayer quien configura el hoy. Pero no es menos cierto que sin el análisis de los lugares filosóficos de principios del siglo XXI esta obra introductoria a la filosofía africana quedaría no solo incompleta sino posiblemente decepcionante para el lector. A la luz de esta convicción, pretendemos con este último capítulo explorar los nuevos horizontes en los que los filósofos africanos contemporáneos inventan su quehacer filosófico. Al igual que en el terreno de la teología Santedi Kinkupu nos habla de una teología de la invención[34], el

[34] Santedi Kinkupu, L.: *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Karthala, París, 2003.

quehacer filosófico de inculturación africana necesita ser comprendido como filosofía de la invención, aunque lamentablemente este rol de la filosofía no siempre se asume, como veremos. El *cogito de la supervivencia*, que determina la filosofía africana obligatoriamente, se ve sumergido en este dilema: la continuación de una filosofía de reconstrucción (revisitando el pasado para construir el futuro, y para ello nada mejor que la reinterpretación de conceptos y lugares filosóficos ya conocidos) o la apuesta por una filosofía de la invención (la instauración de filosofías inéditas, que conlleva incluso la invención de conceptos y lugares nuevos). En el análisis de los lugares filosóficos africanos de la actualidad comprobaremos que esta doble vía de reflexión está presente.

Lógicamente este capítulo es el más subjetivo de todos, ya que delimitar los lugares o corrientes de la filosofía africana actual, compuesto principalmente de autores todavía vivos y muchos de ellos en plena producción filosófica, es adentrarse en un bosque de autores y títulos sin la brújula que concede el tiempo o la revisión pausada de sus intuiciones[35]. Ante la imposibilidad de una presentación

[35] Transcribimos a modo de ejemplo la clasificación que realiza Bidima de las corrientes en el seno de la filosofía africana: la vitalista (Tempels), la crítica de la Negritud (Adotévi, Towa, Abenga Ndengue, Pathé Diagne…), crítica metodológica de la etnofilosofía (Eboussi-Boulaga, Towa, Hountondji, Elungu Pene Elungu, Crahay…), crítica de la crítica de la etnofilosofía (Tshiamalenga Ntumba, Lufuluabo

exhaustiva, intentaremos reseñar los lugares que a nuestro juicio son más representativos. La filosofía africana tiene felizmente no solo un rostro propio sino también un rostro plural.

Estructuraremos en siete grandes líneas de reflexión el pensamiento africano de principios del siglo XXI. En primer lugar, reseñamos la corriente de *relectura de la etnofilosofía frente a la eurofilosofía* que critica a los críticos de la etnofilosofía acusándolos de ser representantes de la ideología de la clase dominante al mismo tiempo que defiende vigorosamente la filosofía africana tradicional. En segundo lugar, presentamos *la reivindicación de la diferencia* como manantial de reflexión de lo específico africano. Frente a la tentación de esta nueva etnofilosofía

---

Mizeka, Mulago…), fenomenológica (Laléyê), feminista (Awa Thiman y Pauline Eboh de Nigeria, Albertine Tsibilondi Ngogy de R. D. del Congo), hermenéutica (Gyekye Okolo, Ndaba, Rauche), sedimentación gnoseológica (Mundimbé), postestructuralista (Mundimbe foucaldiano, Appiah postmoderno), historia de la filosofía (Ngoma-Binda, Smet, Kinyongo, Biyogo), estética (Bidima, Niamkey Koffi, Abdou Sylla…), filosofía política y ética (Kwame Nkrumah, Cheikh Anta Diop, Ngoma-Binda), filosofia del derecho (Bidima, John Aglo, Fatou Kiné Camara), filosofía de la cultura y del desarrollo (Ebénézer Njoh-Mouelle, Okolo Okonda, Nkombe Oléko, Jacques Nanema…) filosofía de la mundialización (Souleymane Bachir Diagne, Charles Z. Bowao, Hountondji, Gilbert Nzué Nguéma, Yves Kounougous), filosofía de la ciencia y epistemología (Souleymane Bachir Diagne, Manolo Dissakè), del paradigma de la ciencia moderna (escuela epistemológica egipto-nubiana de Diop, Obenga, Kom, Lam, Sall, Biyogo, Eyene Essone), filosofía de la religión (Mbiti).

encontramos igualmente filosofías que se organizan y *piensan desde lo universal*, desde lo que unifica al hombre y a la sociedad mundial. La cuarta gran línea filosófica lleva como título *la tradición como hermenéutica*, se trata de un modelo a medio camino entre los dos anteriores: desde lo particular pensar lo universal. En quinto lugar, vamos a detenernos en la corriente que tradicionalmente se conoce como *afropesimismo*, nombre que recoge el sentir de un cierto número de pensadores que hacen radicar en África misma la razón de su pobreza y subdesarrollo. De influencia principalmente, pero no exclusiva, anglófona, descubrimos como sexta gran línea la corriente de *la razón política*, cuyo objetivo no es tanto la identidad cuanto la búsqueda de la liberación y el desarrollo. Por último, expondremos una corriente filosófica construida *desde los márgenes*, es decir, más allá de la racionalidad occidental y desde el acontecimiento (o institución) concreto.

En cada uno de estos siete grandes apartados o lugares donde se está fraguando la filosofía africana actual se presenta a filósofos, por ser exponentes de dicha corriente y servir de ejemplo de comprensión de lo que se pretende comunicar. La mayoría de estos filósofos se encuentran en plena actividad filosófica, aunque algunas de las obras que citamos corresponden al primer momento de su producción. Incluso para el análisis de la actualidad es necesario desvelar las fuentes primeras de las que se nutren. Lógicamente son muchísimos los filósofos que hoy en día

reflexionan y publican que ni siquiera citamos, no olvidemos que nuestra pretensión no es la exposición detallada de datos y nombres, sino la presentación de los nuevos lugares filosóficos del África negra. Nos importa más el derrotero de las ideas que sus portavoces.

6.1. Relectura de la etnofilosofía frente a la eurofilosofía

Ya en 1982 Hebga publica en la revista *Présence africaine* un artículo titulado «Éloge de l'éthnophilosophie» en el que reseñaba la polémica emergente por la *crítica de la crítica de la etnofilosofía*, es decir la defensa apasionada de la etnofilosofía frente a sus críticos que son llamados, ridiculizándolos, los *eurofilósofos* (como Crahay, Eboussi, Towa, Hountondji…) con ánimo de potenciar la filosofía africana tradicional. Tres son los autores más apasionados y representativos de esta corriente: el costamarfilés Niamkey Koffi, el beninés Olabiyi Yai y el senegalés Amady Aly Dieng. En buena medida habría que presentar aquí a los congoleses Tshibangu wa Mulumba y Tshiamalenga Ntumba, pero creemos que su inclusión en otra corriente –la tradición como hermenéutica– obtendrá una mejor presentación de su pensamiento. Y obligatoriamente hacemos mención de otros como Mizeka Lufuluabo, Assane

Sylla, Prosper Lalèyê, que si hubiera más espacio merecerían un análisis concreto de su obra.

El filósofo marxista Niamkey Koffi, profesor en la Universidad de Abidjan (Costa de Marfil) se dio a conocer por dos comunicaciones impartidas en el Seminario sobre Filosofía Africana que tuvo lugar en Addis-Abeba (Etiopía) del 1 al 3 de diciembre de 1976. Ambas estaban dirigidas contra Towa y Hountondji, y tuvieron tanto éxito que iniciaron la reflexión que ahora recogemos como *relectura de la etnofilosofía*. Sus títulos son: *Controverses au sujet de l'existence d'une Philosophie africaine* y una segunda, más significativa aún, *L'impensé de Towa et de Hountondji*. En estos escritos Towa y Hountondji son gravemente acusados de ser los representantes de la ideología de la clase dominante. Para ambos, a juicio de este autor, no habrá filosofía africana más que por la explotación de las ciencias y el consumo de saber constituido en Occidente. Ellos oponen *filosofía popular* (concepción del mundo) a *filosofía-ciencia* (una filosofía comparable al álgebra o la física, o bajo forma de modelo matemático), con lo que se muestran ignorantes de lo que Althusser ya ha demostrado: los filósofos de profesión tienen una *filosofía espontánea*. Para Niamkey, que sigue en esto a Althusser, toda filosofía nace de la explotación de las ciencias con fines apologéticos. En el principio de una filosofía existe ya una opinión hecha o unos valores a promover y defender. Y el sistema filosófico se elabora para valorarlos y

defenderlos. En suma, todo comienzo filosófico irrumpe con una visión del mundo que la filosofía intenta justificar.

Según Towa, por oposición a toda autoridad, la empresa de la filosofía es privada; para Niamkey, la filosofía no es una producción privada sino una apropiación privada de un saber colectivo (es un plagio necesario de la opinión). Towa, reivindicando su derecho de filosofar, reacciona contra la autoridad *ilegítima* de la etnofilosofía; milita a favor de la dominación del saber filosófico que se opone a la filosofía popular (en el sentido de visión del mundo). Niamkey cree, por el contrario, que la filosofía nunca se inicia *in tabula rasa*, sino que toda nueva filosofía consiste en meter «el viejo vino en odres nuevos». Por ello, acusa a Towa y Hountondji de defender de facto una posición política de clases (una posición elitista), de suerte que se convierten en intelectuales en búsqueda de la hegemonía intelectual o en los portadores del saber en los círculos del poder; quedando encerrados en instituciones académicas o de enseñanza universitaria. Este estatus les lleva a despreciar o ignorar la producción intelectual de los *no-intelectuales* (por ejemplo los etnofilósofos, que recogen la filosofía espontánea de la vida) en nombre de una ideología dominadora o de los intereses de la clase de poder. Estos intelectuales elitistas forman el sagrado colegio de agregados y doctores en filosofía en función de filosofías ya constituidas, decretando lo que es filosofía y lo que no es. Niamkey critica a estos críticos de la

etnofilosofía el haberse dejado embaucar del *aroma espiritual burgués* y su modelo de inteligencia occidental, alejándose del pueblo africano; de ahí la defensa vigorosa y apasionada de la filosofía africana tradicional, por estar en pleno contacto con el pueblo. En suma, la etnofilosofía permite efectivamente dar cuenta de la auténtica filosofía del pueblo.

Babalola Olabiyi Yai escribe *Théorie et pratique de la philosophie africaine: misère de la philosophie spéculative* (1978) con ánimo de responder no solamente a su compatriota Hountondji, sino también a Towa y a todo el resto de detractores de la etnofilosofía (los llamados eurofilósofos). Al igual que Niamkey, Olabiyi reflexiona desde una clave marxista y sus críticas pueden ser reagrupadas en torno a estos cinco puntos:

–La nuevas ideas que intentan aprovecharse de lo que les ofrece la sociedad de consumo occidental constituyen una *lumpen intelligentsia* que ignora las tradiciones africanas.

–A la cuestión, ¿existe una filosofía africana? –de la que tanto hablaron los eurofilósofos– Olabiyi responde que no se puede imponer (en nombre de filosofías extranjeras) a la filosofía africana lo que ella debe ser.

–Existe una contradicción en la actitud de los detractores de Tempels y sus sucesores. Por una parte niegan la posibilidad de una filosofía africana en nombre de pautas occidentales y, por otra parte, consagran *filosofo africano* únicamente a quien se ha formado en universidades occidentales. Si a los

primeros se les cuestiona el ser *filósofo*, ¿no habría que cuestionar a los segundos su *africanidad*?

–Si hay un pecado en la etnofilosofía es este: los autores individuales han pretendido apropiarse de un pensamiento colectivo, así como una visión del mundo *secreta* y compartida por todos, con la idea de hacer su propia obra.

–Olabiyi reprocha a los filosófos africanos *occidentales* (o eurofilósofos) su pobreza política: analizan y critican textos, pero no son capaces de promover ningún programa de reforma o de lucha. Sobre este punto la crítica se hace más evidente: Hountondji ha sido ministro de Educación nacional, de Cultura y de Información de Benín; Towa ha sido alcalde de una comunidad de Camerún; Njoh Mouellé consejero del presidente, etc., ¿qué grandes reformas han originado sus responsabilidades políticas?

El pensador y economista marxista senegalés Amady Aly Dieng, profesor en la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar, y autor de obras tan emblemáticas como *Marx, Hegel et les problèmes de l'Afrique Noire* (1979), *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique Noire* (1983) o *Le marxisme et l'Afrique Noire* (1985), muestra que los análisis de Hountondji están realizados bajo el hechizo de las concepciones filosóficas de Louis Althuser, de suerte que su debate con los etnofilósofos se desarrolla desde una clave claramente occidental. No es capaz de ver que Althusser es un eurocentrista incapacitado para un juicio neutro del pensamiento africano. Para Dieng, los

eurofilósofos, como Hountondji, se han contentado con hacer una crítica externa –siempre más fácil y menos exigente que el trabajo de documentación– de la etnofilosofía. Seducidos por la práctica teórica occidental, olvidan lo esencial: que el dominio teórico tiene que ser acompañado por el dominio de la realidad que se quiere transformar. Este pensador marxista senegalés invita a estudiar la realidad socio-económica del continente africano para, desde sus problemas reales, descubrir tanto los problemas a afrontar como el intento de formular respuestas justas. Un hecho histórico se impone: los etnofilósofos han producido grandes obras sin las cuales la filosofía crítica africana no habría podido subsistir. Con razón Wole Soyinka ha afirmado que «el tigre no proclama su tigritud», sentencia que no es sino una forma de afirmar el necesario compromiso transformador de la auténtica filosofía africana, frente al carácter especulativo de la eurofilosofia.

6.2. Reivindicación de la diferencia

La preocupación central de esta línea de reflexión es la racionalidad del pensamiento africano. En el sentido de que todo pensamiento se sitúa geográfica y culturalmente, ya que lo universal, como dato localizable, no existe en ninguna parte y no puede existir, a no ser como ideal. Mediante trabajos (que en cierta medida recuerdan a los

de los etnólogos como Tempels o Kagame) sobre las lenguas y dialectos, el arte, las máscaras, la cultura y tradición… se establece que el pensamiento africano no solo es racional (frente a la tendencia de afirmar como único modelo de racionalidad el occidental), sino que inaugura *otra* racionalidad singular: la africana. Sin ser idéntica sí que podemos establecer una clara conexión con la corriente anterior.

Presentamos como modelo paradigmático de esta reflexión filosófica al camerunés Pierre Meinrad Hebga (1928-2008), quien a caballo entre sus estudios (tanto de lenguas africanas como de psicología-psicopatología, antropología y filosofía), la enseñanza universitaria (tanto en África como en el extranjero: Chicago, Roma, Cleveland) y el ministerio pastoral (era un padre jesuita, en cuya pastoral no faltaban los exorcismos), ha sido considerado como exorcista, teólogo, psicólogo… y controvertido filósofo (algunos, como Towa, le sustraen el calificativo de filósofo, reduciendo su pensamiento a una etnofilosofía ensombrecida por el exorcismo y la brujería; en suma, carente de espíritu crítico). Entre su abundante bibliografía destacamos: *Emancipation d'Eglises sous tutelle* (1976), *Afrique de la Raison, Afrique de la Foi* (1995), *Mieux vaut en rire* (2001), *Mouvements religieux et sectes à l'assaut de la planète, le cas de l'Afrique* (2004) y, la que es más interesante para nuestro estudio, *La Rationalité d'un discours africain sur les phenomènes paranormaux* (1998).

Hebga procede a la deslocalización de la racionalidad (antes únicamente situada en Occidente) proponiendo un substrato metafísico y cultural propio de las sociedades africanas. Su intención filosófica no ha sido probar, como Tempels, que los africanos tienen también una filosofía, sino más bien filosofar a partir de los elementos de la etnografía, ya que toda expresión humana puede ser materia de una reflexión filosófica. Y en este anhelo de un filosofar contextual descubre la existencia e identidad de una filosofía eminentemente africana (otra distinta a la occidental). Nada mejor para ello que adentrarse en temas tan complejos como los fenómenos paranormales –omnipresentes en la conciencia africana–, para desde ellos demostrar otro modelo de racionalidad. Se trata de fenómenos como memorias prodigiosas, la aparición de los muertos, las multilocaciones de un individuo, la levitación, canibalismo místico, etc. que no tienen explicación al día de hoy por la ciencia y que, sin embargo, Hebga considera racionales en el sentido de que mantienen la coherencia lógica de sus discursos. El hecho de que en el análisis de estos fenómenos no se encuentre una prueba irrefutable de su verdad, no conlleva la negación de su racionalidad filosófica, puesto que la filosofía, por definición, es el universo de hipótesis y no de certezas (se puede estar en total descuerdo con las conclusiones de Hebga sobre un fenómeno sin que por ello disminuya su rango filosófico). Al fin y al cabo proclamar un hecho como paranormal

simplemente significa que mantiene una distancia respecto a la norma. Por ello no es suficiente motivo declarar que la brujería (que es de la misma condición que lo que en lenguaje parapsicológico se llama paranormal) revela lo irracional, puesto que sería necesario probarlo usando argumentos racionales. Tampoco se trata de una defensa apasionada de prácticas relegadas por el Occidente de la ciencia y la técnica, y que estos incluyen en el universo de lo irracional; por el contrario se trata de mostrar que estos fenómenos paranormales no es que sean irracionales, sino racionales de otro modo.

He aquí una de las claves de compresión más interesantes de la obra de Hebga: la cuestión de las racionalidades (frente a la racionalidad en singular). Para este camerunés, la exigencia de la razón conduce inevitablemente al descubrimiento de una verdad. Pero hay que tener en cuenta que existen dos tipos de verdad: las verdades *objetivas* concernientes a las ciencias (matemática, física) y las verdades del *discurso filosófico* (verdad formal, coherencia interna, posibilidad teórica). Hebga se interesa por la verdad del discurso filosófico intentando postular la coherencia interna y la racionalidad de lo específico africano (incluido lo paranormal). El objetivo, por tanto, es rehabilitar las creencias metafísicas y religiosas de los africanos, reivindicando su diferencia y originalidad positiva.

La racionalidad de estos fenómenos paranormales viene acompañada por una crítica a la dualidad antropológica

occidental (compuesta por cuerpo y alma) para establecer el pluralismo humano en la antropología africana. Pluralismo que en líneas generales puede ser contemplado como una triada: el cuerpo, el aliento y la sombra. El cuerpo puede designar lo que llamamos la piel, es decir la anterioridad o exterioridad; es comprendida como una función de la persona, función de la sensibilidad y de apertura al mundo. El aliento presenta un aspecto funcional; es la energía, la función de la vida y de la perseverancia en la duración. Es esencialmente el movimiento autónomo procedente del sujeto mismo. La sombra es un sujeto con atribuciones independientes de otras instancias de la persona; desborda lo físico para designar a la persona entera bajo el signo de la agilidad, de la sutileza, del dominio del tiempo y del espacio[36]. Más allá de esta reflexión,

[36] En la obra de Mujynya Nimisi, *L'Homme dans l'Univers Bantu*, Presse Universitaire du Zaïre, 1970, p. 70, se nos dice: «Los bantúes afirman que, durante el sueño, el principio llamado 'igicucu' puede abandonar el cuerpo del dormido y marcharse errante lejos. Fuera del cuerpo, el 'igicucu' permanece como una realidad activa; así como todo lo que nosotros creemos ver, entender, sentir, etc. durante los sueños es efectivamente verdad, en este sentido es nuestra alma-sombra, nuestro 'igicucu' quien lo ve, lo entiende o lo siente, manteniendo múltiples peregrinaciones que le conducen a veces hacia regiones que nosotros no hemos visto jamás».

Esta autonomía de existencia y de operación es lo que yo entiendo por subsistencia. En la concepción de los bantúes y de otros pueblos africanos, la instancia «sombra» es un sujeto de atribución independiente (independencia conceptual y no real) de otras instancias de la

hay un dato objetivo para Hebga: todas las antropologías –tanto dualistas como pluralistas– admiten una interacción, fruto de la energía o poder vital– de las instancias de la persona. Y esta interacción constituye la clave de interpretación de los fenómenos paranormales. La co-presencia intrapersonal significa que todo sujeto es estructuralmente introvertido, es decir, animado por un movimiento de salida de sí, de superación de sí, de búsqueda de una perfección más grande. Connota ineludiblemente una relación con otro.

Para el análisis de los fenómenos paranormales es necesario evitar a todo precio la cosificación, en el sentido de hacer o comprender las diferentes instancias de la persona como cosas (tal como ha hecho históricamente el dualismo); especialmente tentador es cosificar el cuerpo. Por el contrario, una comprensión triádica del compuesto humano permite considerar a los seres del universo como fuerzas o energías en interacción. El mismo cuerpo más que reducirlo a las solas categorías espacio temporales, tiene que ser comprendido desde el sentido de manifestación de

---

persona. La autonomía de existencia o subsistencia de la instancia sombra que sugiere su modo de operación no es actual sino virtual; no es total y permanente, sino parcial e intermitente. En otros términos, se hace poder y no se actualiza más que en el momento donde esta instancia de la persona reaccione en su orden. El ser que designa (la sombra) no es un simple apéndice de la persona, sino una persona entera capaz de dominar el espacio y el tiempo.

la persona. Esta teoría manifestativa del cuerpo implica una ruptura con la concepción clásica de la ciencia, por el contrario nos abre a la acogida de teorías físicas contemporáneas como las de Einstein e Infeld (que permite comprender lo real como energía, así como la relación de la energía con la materia –en cuanto manifestación energética–). Superado el esquema de cuerpo-cosa, se puede adentrar en la co-presencia intrapersonal como condición esencial para la inteligibilidad de los fenómenos paranormales.

En breve resumen, el pensamiento de Hebga se puede condensar en un triple postulado. En primer lugar, la autenticidad de los fenómenos paranormales, admitiendo al mismo tiempo que se trata de realidades conocibles. El segundo postulado es comprenderlos a partir de una homogenización de la materia y el espíritu. Y el tercer postulado es el de reconocer su naturaleza energética y su coexistencia intrapersonal en términos de virtualidad. Contra la opinión de aquellos que afirman que todo este discurso no solo no prueba nada sino que carece de espíritu crítico, con lo que su aspiración filosófica quedaría truncada, otros creen que Hebga es un gran filósofo al interesarse/reflexionar por lo que los africanos viven cotidianamente. Frente a la racionalidad occidental nos encontramos con *otra* racionalidad, la tradicional o africana, puesto que África no puede vivir únicamente de irracionalidad. Incluso más, una filosofía africana que no tenga en cuenta las realidades del universo africano, como el

hombre visible y el hombre invisible, sería una filosofía estéril y extranjera.

El intento de comprensión de los llamados fenómenos paranormales conlleva lógicamente la puesta en crisis de la razón (en su sentido habitual). Así, como continuación de Hebga, Cheikh Anta Diop afirma, en su conocido libro *Civilisation ou Barbarie. Anthropologie sans complaisance* (1981), y más tarde en *Philosophie, science, religion* (1985), que no solo estos fenómenos –entre los que se encuentran la telepatía, premonición, clarividencia…– han entrado en los laboratorios de física, biología y medicina, sino incluso que estos al día de hoy confirman su existencia. La física clásica ha sido enriquecida por las aportaciones de la física cuántica, y desde ella se reflexiona, ya que las propiedades físicas reveladas por la relatividad y la mecánica cuántica hacen posibles y pensables fenómenos parapsicológicos de visión o de acción a distancia. Los aspectos inéditos de lo real que pueden convertirse en el objeto de la experiencia en el campo de la microfísica, en astrofísica y en biología molecular amplían los horizontes del razonamiento. Las teorías que sistematizan lo real pueden también predecir otros aspectos desconocidos de lo real… Los fenómenos paranormales ponen en crisis la razón, inaugurando otro tipo de razón.

Sobrevolando la historia de la evolución del pensamiento filosófico se descubren las diferentes formas a través de las cuales se han articulado las relaciones entre la

ciencia y la filosofía. Su lectura pasa desde los clásicos griegos a los modernos Copérnico, Galileo o Kepler, tras los que encontramos al racionalista Descartes y a Leibniz como fundador del dinamismo moderno, a Newton, Kant y los contemporáneos filósofos de la ciencia, etc. En suma, la filosofía puede y debe seguir renovándose desde el contexto actual poniendo en su lugar cada nueva concepción racional. Hebga y Anta Diop piensan seriamente el estatuto racional de los fenómenos paranormales ya que se trata de una reflexión que da que pensar y que permite a la filosofía africana contribuir, a partir de su pasado cultural e histórico, a la edificación de una nueva filosofía que se construirá en contacto con la ciencia.

Esta reivindicación de la diferencia filosófica sigue experimentando al día de hoy serias reflexiones en torno a múltiples sujetos (son las nuevas metamorfosis de la etnofilosofía). Como Hebga nos advierte, es necesario rebasar la disputa *filosofía-etnofilosofía* para reflexionar sobre la realidad africana en sus diversas dimensiones. No olvidemos que el pensamiento humano ni es universal ni singular, sino más bien particular y, por consecuencia, bajo un cierto ángulo, irreductiblemente colectivo.

> ¿No será ya el tiempo de rebasar un debate estéril entre dos campos alienados –la disputa filosofía-etnofilosofía–? Que un pensador africano se obsesione por ser cartesiano, hegeliano, marxista o barthiano es bastante extraño.

> Si se complace en este honor ambiguo, está en su derecho, pero que comprenda que otros aspiren a ser otra cosa que copias conformes.

Desde esta clave se comprende la permanente publicación de estudios filosóficos sobre la iniciación, el cuerpo y sus prácticas culturales como la ablación, circuncisión o escarificación, la validez de la oralidad, las lenguas, la muerte, las diferentes costumbres o tradiciones, etc. Brevemente y a modo de ejemplo traemos a colación la tesis doctoral en filosofía de Malamba Mudiji Gilombe (sostenida en Louvain en 1981), con el título: *Formes et fonctions symboliques des masques mbuya des Phende. Essai d'iconologie et d'hermeneutique*. En este trabajo filosófico se descubre cómo desde el simbolismo de la máscara –en cuanto racionalidad tradicional– se puede reflexionar sobre la vida y costumbres africanas.

Las máscaras –como el mismo nombre dice– son lo que vela, lo que esconde. El trabajo del escultor de máscaras es un oficio que da al que lo ejerce un rango de alta dignidad y el título de *mwatha* reservado a los jefes. Como el jefe, el fabricante de máscaras tiene que respetar diversas prohibiciones (como la de continencia sexual) durante la fase preparatoria y ejecutoria de su actividad. El escultor es considerado como un domador de los elementos de la naturaleza y sus fuerzas invisibles. Se trata, en líneas generales, de una energía de carácter impersonal, inconsciente,

repartida en todos los hombres, animales y vegetales, en todos los seres sobrenaturales así como en todas las cosas de la naturaleza.

Una vez producida, la máscara está destinada para ser puesta. Una cosa es producir máscaras, otra cosa es utilizarlas. Las máscaras son llevadas en circunstancias especiales para la sociedad; en ese momento la sociedad entera es responsable de lo que pasa y está obligada a vigilarla. De hecho, el ritmo de vida del pueblo cambia. Los hombres que llevan las máscaras comienzan a danzar, desde el escondite –donde se ponen la máscara– hasta la plaza, pero sin mezclarse con el público. En la danza, tanto el portador como el objeto enmascarado prestan su realidad a un ser sobrenatural, que les posee durante todo el rito y sus danzas. Es el espíritu, ese ser que se convierte en visible, quien se mueve y habla. Las máscaras hablan a la gente sobre ciertos trabajos públicos… útiles a la comunidad. De alguna manera se puede afirmar que se trata de un instrumento de fuerza, allí donde las sanciones sociales coercitivas no lo logran. En suma, la máscara es un instrumento de poder, y útil al poder.

También existen máscaras asociadas a actividades de divertimento, que hacen reír y que dialogan jocosamente con el pueblo; se trata de juegos sociales. No podemos tampoco obviar las máscaras empleadas en los ritos de iniciación, de fuerte carácter pedagógico y sagrado (se exige absoluto secreto de lo revelado por la máscara). Las

máscaras rituales son los santuarios o fetiches de la tradición de un pueblo, nada que ver con lo folclórico/crematístico de su venta al turista.

Más allá de la simple complacencia estética, lo que hace la máscara –como cualquier obra de arte africana– es trasmitir algo. Sirven de soporte corporal a una fuerza invisible. El artista africano de máscaras interpreta la realidad sin copiarla, puesto que su objetivo es mostrar lo que está oculto, la energía invisible. Se trata de la manifestación artística (en clave simbólica) de la emanación de la vida y de la fuerza propia de la energía vital existente. Por ello, tras la aparente incomprensión de lo invisible, la máscara supone ciertos índices de racionalidad que no se pueden negar categóricamente.

Las máscaras estabilizan, revelan y resuelven los fantasmas colectivos que los individuos y la sociedad llevan y proyectan. En ellas queda traducido todo el drama de la vida, tanto los sufrimientos como las alegrías de la existencia. Tanto la belleza como la fealdad de las máscaras no pueden ser ignoradas (lo feo y lo bello son siempre valores relativos según el ambiente cultural y las necesidades que pretende satisfacer); no se trata de un fin en sí mismo, sino que permanecen vinculadas a la búsqueda del sentido de la vida, del hombre y de la sociedad. La máscara será el elemento que lleve aquellos acontecimientos míticos que el pueblo ha ido protagonizando o los haga presentes recordándolos y viviéndolos en generaciones futuras.

6.3. La apuesta por la universalidad

Frente a la reivindicación de la diferencia de Hebga y sus seguidores –en sus diferentes expresiones– una serie de filósofos considera que el retorno o la incidencia en la tan manida cuestión de la identidad africana condena inevitablemente a la esterilidad o, en el mejor de los casos, a la repetición. La apuesta por la universalidad como clave del pensar –es decir, partiendo de realidades concretas y contextuales desvelar lo que de universal hay en todo ello– permitirá edificar una filosofía africana actual y liberadora. Mostraremos este planteamiento ayudados de la obra de dos grandes filósofos: Njoh-Mouellé y Towa. Siendo ambos muy diferentes en sus planteamientos filosóficos participan, como veremos, de la apuesta por la universalidad al hacer su filosofía africana.

Ébénézér Njoh-Mouellé es camerunés. Nacido en 1938, destaca como filósofo y eminente profesor en diferentes universidades, principalmente la de Yaoundé y Douala, y hombre político conocido y respetado que ha ejercido cargos de relieve: consejero del presidente, presidente del Partido Reunión Democrática del Pueblo Camerunés, diputado de la Asamblea Nacional, consejero Ejecutivo de la UNESCO, etc. Marcado por la obra de Henri Bergson (a quien consagró su tesis doctoral) y por los estoicos, ensaya un pensamiento guiado por la necesidad de asociar la reflexión filosófica con la acción. Entre

su abundante obra destacamos sus principales textos filosóficos (ha publicado obras sobre política y literatura): *De la médiocrité à l'excellence* (1970), *Développer la richesse humaine* (1980), *Jalons: Recherche d'une mentalité neuve* (1970), *Jalons II: L'africanisme aujourd'hui* (1975), *Jalons III: Problèmes culturels* (1986), *La philosophie est-elle inutile?* (2002), y *Discours sur la vie quotidienne* (2007), entre otros.

Si la esencia de la filosofía para Njoh-Mouellé es un cierto estilo de pensamiento, más que un contenido doctrinal, ello no impide que su obligación sea preocuparse de lo concreto, de los problemas de la existencia cotidiana, de lo que ocurre a nuestro alrededor… por ello, abordar el pensamiento de este camerunés es adentrarse en su sociedad y cultura. Cuando comienza a escribir, en 1963, estaba en plena ebullición la disputa en torno a la identidad cultural, por ello desde el inicio tiene claro que es necesario determinar lo que, del África de los ancestros, es necesario salvar o perder. Si la cuestión es discernir qué valores salvar, señala dos referencias obligadas a tener en cuenta en este proceso vital: la prioridad de la libertad y, usándola, mantener una doble mirada: ciertamente hacia la tradición (especialmente hacia su vida comunitaria y familiar, en cuanto lugares de transmisión del saber), pero también hacia el encuentro con Europa (con su revolución mental –la actitud reflexiva–). Para establecer esta nueva mentalidad es necesario reforzar la educación, capaz de posibilitar dos objetivos: un desarrollo integral de

la persona y, en segundo lugar, la resolución de los problemas que se presentan a la colectividad.

La insistencia en la educación es clave en su pensamiento, puesto que gracias al desarrollo de su capacidad crítica y creativa ayudará a la población a convertirse en auténticos y activos *ciudadanos*. El hombre africano necesita participar de su propia historia. Esta educación se expresa a tres niveles: el económico, el artístico y el espiritual, de suerte que configure hombres sin complejos en relación al sistema colonialista de dominación que le rodea. Hombres libres abiertos deliberadamente al mundo, y capaces de realizar un análisis intelectual para posteriormente emprender una acción eficaz. Frente a posturas como la Hebga, considera Njoh-Mouellé que la insistencia en la cultura/educación es lo único capaz de reducir el lugar que ocupa lo irracional en la existencia del hombre africano. Superando este retorno ancestral se abrirá creativamente –merced a una acción eficaz– hacia la construcción de una futura África de corte universal (y carente de falsos problemas como la oposición individuo/sociedad o tradición/modernismo).

La filosofía, lejos de ser un racionalismo abstracto, ayudará en esta tarea: la de la revolución mental o la búsqueda de una mentalidad nueva. Su aparición supone la salida del individuo de su grupo o, si se prefiere, el rechazo del individualismo por el valor de la familia africana. Establece, en suma, otro modelo de sociedad. Para ello, la

filosofía necesita ser fiel a sus dos roles: la tarea de interpretar y la de transformar. Si no mantiene el equilibrio entre estas dos tareas puede degenerar en *ideología*, alejándose de lo real (como le pasó a la *filosofía bantú* de Tempels).

Con la publicación de su emblemática obra *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, en 1970, intenta responder a una cuestión fundamental, a partir de la cual emergerán todas las demás: lo que el hombre tiene derecho a esperar del desarrollo económico, social y cultural. El proceso educacional, ya indicado, tiene que inaugurar un desarrollo –no entendido únicamente en los extremos márgenes materialistas, ya que el ser no puede estar subordinado al tener; y la verdadera miseria del hombre no es la material sino la ignorancia de su poder– donde la libertad y la creatividad son su corazón. Es verdad que se trata de una creatividad individual y de una libertad individual, pero que supone ineludiblemente la de la comunidad. Ayudar a salir de la mediocridad (es decir, de la incapacidad del hombre por resistirse a la docilidad y servidumbre) para acceder a la excelencia (el estadio de la creatividad y de la libertad) es el objetivo filosófico de Njoh-Mouellé. El pasado, las tradiciones… solo tendrán interés en relación al cumplimiento de este objetivo. La excelencia conlleva revolucionar el mundo, en el sentido de pasar de lo particular a lo universal, y el sueño de Njoh-Mouellé es democratizar/universalizar dicha excelencia. Para ello, de nuevo la

educación –bien sea científica, filosófica o artística– como plataforma para promover en el seno de la juventud el espíritu crítico, el sentido de la responsabilidad, el gusto de la creación, en suma, el amor a la libertad. El objetivo final es la emergencia del hombre individual hacia la ciudadanía. El hombre africano será el futuro ciudadano. Es necesario también tener en cuenta que la excelencia no es un estado definitivo ni estático, perfectibilidad y regresión son igualmente posibles. La excelencia es una conquista cultural cotidiana. El individuo, por otro lado, es de manera esencial el responsable del *verdadero* desarrollo, el que toca a su ser más profundo. No olvidemos que más importante que el tener es el ser, y este se conquista a través del hacer y del crear. Sin obviar que el futuro del hombre no esta predeterminado, sino que está siempre por construir.

La filosofía no tiene que vacilar a la hora de concluir en la necesidad y utilidad de la contestación. La noción de excelencia es solidaria con la de responsabilidad. La protesta contra el capitalismo, el liberalismo económico, etc. es el grito de la libertad. La preservación de lo Humano no puede realizarse más que al precio de una réplica permanente en aras del bien para todo el mundo. La salvación del hombre reside en su actitud para discutir y para ser rebatido, es decir para conquistar cotidianamente su libertad. La filosofía interpreta con el fin de ayudar a transformar, sienta las bases de la acción transformadora. No ignora Njoh-Mouellé

que los europeos, en líneas generales, no se interesan por África por amor sino por interes, de ahí la necesidad de interpretar y, en la medida de lo posible, transformar la relación de África con la estrategia colonial o neocolonial. África tiene que aprender a organizarse (discreta pero eficazmente); tiene que esforzarse en prever y anticipar sus reacciones y comportamientos en el plan político y económico… Esta lógica le permitirá polarizar su atención sobre lo que realmente es esencial (que no tiene porqué identificarse con el anhelo de tener). Por todo ello, la tarea filosófica prioritaria para el día de hoy no es tanto la recolección de valores del pasado, cuanto el desarrollo de nuestra creatividad en vista a edificar un África moderna. Lo Humano (el reino del excelencia) para Njoh-Mouellé, comúnmente considerado humanista, se tiene que reconducir en política práctica.

En 1975 publicó *Jalons II: L'Africanisme aujourd'hui*, y en coherencia con los presupuestos establecidos, considera que más allá de las disputas sobre la etnofilosofía son muchos los que afirman que hay que elaborar una filosofía africana desde la sabiduría africana (que se encuentra por ejemplo en sus proverbios y dichos). La razón que aducen es clara: esta sabiduría tradicional consiste en una serie de respuestas prácticas a cuestiones prácticas, donde queda patente la sagacidad del pueblo. Njoh-Mouellé, por el contrario, considera que estos proverbios no impulsan un desarrollo (en el sentido dicho), ya que se trata de

enunciados carentes de valor científico y performativo. Se trata de una sabiduría empírica, conservadora e inmovilista; se puede poseer o no, pero no posibilita un desarrollo ya que impiden su puesta en cuestión. El desarrollo auténtico es el que tiene una significación humana o, si se prefiere, una referencia ética; Njoh-Mouellé no se cansa de repetir que el desarrollo del hombre está menos ligado a los bienes humanos que a los factores éticos. La filosofía del desarrollo se identifica con la filosofía de la libertad y de la apertura o realización total del hombre genérico/universal.

Ello no impide que se pueda y se deba filosofar en lenguas africanas. Y no por demostrar la capacidad abstractiva de estas lenguas sino porque son las lenguas de los africanos, y las lenguas son creaciones del hombre y no disposiciones de la naturaleza. Desde esta clave, la lengua tiene un carácter eminentemente social. Y si las formas filosóficas son diferentes en Occidente y África, más conceptual la primera, y concreta y simbólica la otra, ello no impide ni su autenticidad ni sus derroteros. Bajo expresiones diversas poseen un objetivo común: la inserción en el mundo, mediante la transmisión de una herencia cultural, en aras a la transformación de este mundo, enriqueciendo a su vez la propia herencia cultural ya adquirida. La filosofía crea otra sociedad, que reposa sobre una infraestructura novedosa: las instituciones políticas, económicas y sociales de la nueva sociedad africana. Esta sociedad aliará el particularismo africano con el patrimonio humano/común universal. La

pluralidad de particularismos (africanos, europeos…) no impedirá en nada la constitución de una comunidad humana, universo espiritual distinto de la simple colectividad humana compartiendo un mismo mundo físico. Comunidad humana que no se obtiene por la mera adición de particulares sino por su rebasamiento cualitativo. Se trata de una cultura común, no de un territorio común. En esta comunidad humana ideal se habrá superado la mediocridad, instalándose la excelencia de una *humanidad de dioses*, en el sentido de explotación individual y colectiva de todas las potencialidades y de una actitud fundamentalmente tolerante respecto al diferente.

En la obra de Marcien Towa se constata una concepción de filosofía como la disciplina que tiene el coraje y la fuerza de someter lo Absoluto y lo esencial a la discusión y, por otro lado, pone la razón y la filosofía al servicio de la vida cotidiana. Esta clave filosófica le convierte en partidiario de favorecer el impulso de una ideología negroafricana así como de llevar a cabo una ideología revolucionaria para afirmación de África. Entre los obstáculos para la revolución de este continente señala la burguesía burocrática que posee el poder, la superstición que quiere la autoridad absoluta poniendo el acento sobre los límites del espíritu humano, y la Negritud senghoriana que es la ideología oficial del neocolonialismo. Contra estos tres obstáculos luchará encarecidamente y son el norte de su abundante obra –a camino entre la filosofía, la estética, la

política, la literatura, la metodología, las culturas negroafricanas, etc.– entre la que destacamos sus tres libros mayores: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), *L. S. Senghor: Négritude ou servidumbre* (1971) y *L'idée d'une philosohie négro-africaine* (1979). Así como interesantes artículos como: «Pour une histoire de la pensée africaine» (1985), «À propos des droits de l'homme comme fondement de la paix» (1988), «La question démocratique» (1991), «De la lisibilité de notre monde» (1992) y «Valeurs culturelles et développement» (2000). Con Towa, el pensamiento africano escribe su primera gran filosofía de la historia. Pensando la filosofía como Historia y como poder, invita a África a abandonar su estado de dependencia y sumisión, para tomarse en serio, convirtiéndose en su propio poder y proyectándose hacia el futuro.

En su planteamiento filosófico se descubre un rechazo del mito en cuanto visión no elaborada (o, si se prefiere, divagación insensata del espíritu), para privilegiar en su lugar el razonamiento lógico. Se trata del destino de la razón en el mundo negro. Por ello, su idea de una filosofía negro-africana descansa en la crítica racional en cuanto superación del estadio de lo misterioso. La realidad prima sobre la idea, aunque ello no impide que la razón o la reflexión se conviertan en referente privilegiado a la hora de actuar. La razón para Towa es clara: la cultura tradicional y mítica (que pretende llamarse filosófica) se asocia con lo ideológico, y la ideología es incompatible

con la filosofía. Frente a la ideología cargada de intereses y antirrevolucionaria, la filosofía es esencialmente un combate contra toda forma de oscurantismo y perennidad (algunos han dicho que su filosofía es fundamentalmente un combate de clases sociales). El sistema de este filósofo camerunés descansa principalmente sobre el principio materialista de la afirmación de una realidad objetiva accesible al conocimiento. Por todo ello, su compromiso filosófico le lleva a proclamar sus convicciones socialistas, de las que emergerá el coraje para que el pueblo africano se libere del imperialismo burgués occidental.

Algunos afirman que «la idea de Europa y la de los africanos» da la clave de unidad y coherencia a todos sus escritos. Para Towa, solamente la acogida y la asimilación del «espíritu de Europa», que es el secreto de su poder y de su victoria sobre África, permitirá a los africanos reencontrarse (y, en gran medida, salvarse). Frente a los filósofos que reivindican la diferencia africana, este autor piensa y apuesta por la universalidad, ya que considera que la libertad del negro pasa ineludiblemente por la identificación con el dominio del poder europeo (o sea, la técnica). En otras palabras, su pensamiento nace del deseo de elevarse al nivel de la dimensión interior de la conciencia africana para superar una tradición de resistencia al imperialismo europeo. Para Towa, el poder técnico es obligada condición para la afirmación de la humanidad y de la libertad, de suerte que encuentre un valor moral elevado a su poder material.

El anhelo del espíritu europeo no le lleva a renunciar a sí mismo, denuncia sin paliativos a la Europa imperialista (no busca ni de lejos la sumisión a Europa). Su apuesta filosófica consiste en probar que la humanidad africana cesará de sufrir las victorias europeas cuando haya sido capaz de hacer suyo el espíritu europeo. Y ello no tanto por alcanzar a Europa, sino porque con ese espíritu protegerá su cultura, su libertad… El conocimiento del secreto europeo, el de la victoria sobre África, nos protegerá. Europa no es un modelo, ni un ejemplo, ni un esquema ejemplarizante para el africano, pero la apropiación de su secreto no solo nos protege de ese continente sino que permitirá realizar nuestro propio universo cultural.

Ahora bien, la simple identificación del secreto de Europa no es suficiente; es necesario que ese espíritu, corazón de la filosofía y de la ciencia, transforme completamente nuestra cultura. Para apropiarse del secreto europeo tenemos que revolucionar nuestro propio ser. Libres y creadores, los africanos serán parecidos a los europeos, pero sobre todo a sus ancestros, puesto que los harán revivir creadores y libres como ellos mismos. Desde aquí se comprende cómo Towa afirma que la voluntad de ser nosotros mismos conlleva la necesidad de transformarnos en profundidad, negando nuestro ser más íntimo para convertirnos en otro. Con su filosofía invita al continente africano a una verdadera ruptura, interna, radical y revolucionaria. La ciencia, la técnica, las formas de organización occidental, la formación

de estados que constituyen espacios económicos… conlleva una transformación cultural y personal. La filosofía, en cierta medida, se convierte en un atributo del poder occidental. Sabiendo que el peligro para la cultura africana no proviene de la industrialización sino del imperialismo, puesto que este condena nuestras culturas a la desintegración y a la muerte, mientras que por el contrario la industrialización nos impulsará a revolucionar nuestra sociedad, siendo el único medio de asegurar la supervivencia y el desarrollo. La lucha por industrializarse implica el precio de la guerra, de revoluciones políticas, de reformas educativas… ya que se trata de revolucionar la civilización tradicional, como la misma Europa tuvo que padecer el paso del medievo a la modernidad (cuyo ejemplo prototípico es la Revolución Francesa). La libertad del africano, es decir, la afirmación de su humanidad en el mundo actual, pasa por la identificación y el dominio del principio del poder europeo. Si no se trata de convertirse en europeos, sí que tenemos que evitar convertirnos en sus súbditos. Atrás tenemos que dejar el prejuicio frente a la civilización europea, para adoptar una actitud positiva, de apertura a esa cultura, y ello por una razón interesada: justamente para liberarnos de su yugo. El combate de la filosofía contra la ignorancia es un combate por el saber verdadero; es un combate por la ciencia. Y gracias a este combate revolucionario el destino de África es inseparable de una gran utopía política: la edificación de un poderoso continente autocentrado/autoinventado.

La cuestión del destino histórico africano es la cuestión capital de toda la obra de Marcien Towa, cuya respuesta exige la reevaluación del pensamiento africano junto con la apertura de una perspectiva de liberación revolucionaria. Así pues, su filosofía tiene que luchar por evitar que el africano se encierre en su condición cultural o se ilusione con discursos sobre el pluralismo de la alteridad. Frente al pesimismo histórico-cultural y tecnocientífico, la filosofía nos propone la lucha, la confianza en sí mismo, la necesidad de dominar la técnica y la ciencia por medio de la educación, la organización, la intervención de las masas populares sobre el escenario de la historia, etc. Su optimismo radica en que el futuro del África y del Tercer Mundo es inseparable del futuro de la ciencia y de la filosofía en cuanto reflexión de aspectos teóricos pero sobre todo prácticos. Un camino lento, escarpado y arduo, puesto que la libertad y la dignidad son el resultado del enfrentamiento con el propio yo, con el otro y la materia. La aridez del camino no anula su condición de *kairos*.

6.4. La tradición como hermenéutica

En 1994, el filósofo de la República Democrática del Congo Ngoma-Binda escribe con gran talento la obra *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*. Este filósofo se esfuerza por reconstituir las principales

secuencias de esta filosofía, desde un punto vista histórico y crítico, mostrando a la vez la fecundidad, la diversidad y, como no, algunos de sus límites. Este gran trabajo no solo concede una gran visibilidad a la filosofía negroafricana sino que inaugura una nueva disciplina en África: el estudio de su historia de la filosofía (en un sentido dinámico y moderno). Se trata una vez más de revisitar la propia tradición, para construir libre y liberadoramente el presente de cara a una futura África digna y habitable.

Ngoma-Binda nos presenta dos itinerarios de la filosofía africana contemporánea (en el sentido más actual del término, ya que se está realizando hoy, puesto que sus representantes son los jóvenes filósofos africanos y, por ende, está en plena fecundidad reflexiva) que pueden posibilitar este sueño. El primer derrotero viene principalmente de zona francófona, en concreto del antiguo Zaire, y consiste en las promesas de la hermenéutica filosófica africana; y, el segundo derrotero, que será analizado más adelante –de origen anglófono– consiste en la potenciación de la razón política.

De la mano de Ngoma-Binda descubrimos que los nuevos filósofos africanos como el obispo Tshibangu wa Mulumba, autor de *Métaphysique, cette Philosophie qui nous vient d'ailleurs* (1973)[37], se interrogan sobre cómo

[37] Este autor rechaza como demasiado *mística* esta forma de filosofía metafísica que rebusca al Ser en tanto que fundamento de todo

reflexionar filosóficamente –y con balizas teóricas de tradiciones teóricas extranjeras– sin traicionar el necesario vínculo entre filosofía y África. Descubren que han aprendido a conocer Occidente mejor que los ancianos a sus pueblos. Constatando que la salvación frente a la alienación cultural exterior reside en el necesario esfuerzo por arrancarnos la fascinación de obras exóticas/extranjeras para ocuparse por fin de las propias realidades. De ahí que en la Universidad de Lubumbashi, donde se aprende a adorar a los maestros occidentales, se reprocha que toda la filosofía pase necesariamente por los grandes pensadores no africanos. Y por el contrario los proyectos africanos son simplemente calificados, por los maestros occidentales, de etnofilosóficos o antropológicos.

---

ser. Rechaza esta especulación metafísica; ontología que, en su esencia, viene de un lugar extranjero y vehicula valores espirituales de una tradición histórica ya dada, igualmente extranjera. Para Tshibangu wa Mulumba, la Filosofía es una producción occidental introducida en África en el esquema de una *misión evangelizadora* que los occidentales han pretendido atribuirse. No es más que un instrumento de dominación cultural, de servidumbre de las conciencias de pueblos africanos.

De esta empresa filosófica europea, es necesario rechazar todo, en bloque, fondo y forma. Los únicos verdaderos pensadores y *filósofos* africanos son ahora adivinos, fetichistas, sabios, el pueblo, los iletrados africanos, en lo que dicen, piensan y discuten.

Pero, ¿este pensamiento africano será necesario llamarlo *filosofía*? No hay razón para ello. Los africanos no han inventado la filosofía. No hacen filosofía. No «tienen necesidad de Filosofía». No tienen razón para retener el nombre.

Esta conciencia de que África no ha producido teóricamente nada, lleva a un grupo de filósofos a luchar por una orientación auténtica de la filosofía en este continente: la llamada hermenéutica zaireña (en consonancia con el espíritu de *autenticidad* que impulsaba Mobutu). Una hermenéutica que quiere elaborar un pensamiento que responda a las preocupaciones del África actual. Pero, para elaborar este pensamiento, la sabiduría africana debe constituir la piedra angular. Se trata de revisitar esta tradición, puesto que el rol del filósofo consiste en interpretar la tradición a la luz del presente. Pero al mismo tiempo no podemos decir que la filosofía *está ya* elaborada, sino que por el contrario está por elaborar. Para alcanzar este objetivo, es necesario llevar a cabo una hermenéutica donde el sujeto se auto-implique. Se trata de una relectura personal de la tradición, no simplemente para recoger el pensamiento de los ancianos, sino para reactualizarlo en sistematizaciones nuevas, para hacerlas eficientes en el presente. He ahí lo que se entiende por *revisitar* la tradición. Sabiendo, como reconoce uno de estos hermeneutas africanos, en concreto Okolo Okonda, que esta aventura es siempre difícil puesto que numerosos hermeneutas africanos y africanistas no son más que etnofilósofos en un lenguaje ricoeuriano, heideggeriano, levi-strausiano…

La llamada hermenéutica zaireña designa una problemática ligada a la historia de la filosofía: la problemática de su clave de lectura. Las promesas de una hermenéutica

operacional intentan salvar a la filosofía africana de la diversión de la etnofilosofía, así como de la dispersión del criticismo. La relectura y la recogida teórica de los elementos de la tradición con vistas a una actualización se hacen pertinentes en la filosofía africana. Pero, ¿qué aporta de nuevo la hermenéutica? Principalmente la elaboración de un pensamiento (elaborado a partir de la sabiduría africana) que responde a las preocupaciones del África actual. Para ilustrar este desarrollo exponemos brevemente a cuatro pensadores congoleses claramente representativos de esta línea hermenéutica:

Nkombe Oleko o la interferencia entre el discurso simbólico y el discurso filosófico: este autor de *Métaphore et Métonymie dans les symboles parémiologiques* (1979), se pregunta cómo llegar, a partir del discurso paremiológico (que consiste en la recogida y estudio de los «proverbios» africanos; en los que domina el discurso poético/simbólico) a la elaboración de un discurso especulativo. Su aplicación tiene cuatro etapas: 1) el establecimiento de una lista de proverbios; 2) el análisis tropológico de los paremios; 3) la búsqueda de relaciones interparémicas y la estructura semántica abstracta del proverbio; 4) la explicación o ensayo de conceptualización.

La interpretación del proverbio por el sabio, explica, es diferente de la que da la *filosofía*. El sabio da una comprensión vivida; posee el aire de ser espontánea, intuitiva, en conformidad con la situación concreta. Para ello, el

sabio sigue una doble vía: un razonamiento que va de la situación concreta a la idea abstracta y un razonamiento que pasa de una situación concreta a otra situación concreta mediante la idea. La interpretación del sabio está ligada a la situación del momento y a la tradición. La interpretación del filósofo se hace de forma diferente. Procede gracias a la misma vía que el sabio, pero el filósofo no está ligado ni por la situación particular ni por la tradición. A través de los comportamientos de diferentes personajes del discurso paremiológico se esfuerza por comprender la esencia del hombre.

En el círculo hermenéutico (comprensión-explicación; comprender para explicar, explicar para comprender) el sabio se une primeramente a la comprensión, mientras que el filósofo a la explicación. Busca explicar el cómo y el porqué del discurso paremiológico. De la lingüística a la antropología, es decir, del lenguaje al hombre, es el discurso que va de lo simbólico/poético a la filosofía.

**Tshiamalenga Ntumba o del texto al primado de la ética*: este sacerdote escribe contra Franz Crahay el artículo «La vision ntu de l'homme: essai de philosophie linguistique et anthropologique» (1973) y, más adelante, «Qu'est-ce que la Philosophie africaine?» (1977). Comienza por denunciar el mito de una definición única y universal de la filosofía, ya que esta tiene por objeto la integridad de la persona humana, independientemente de quien sea, por lo que el método varía en conformidad al tipo concreto de

persona. Ello le permite concluir que todo lo que es humano o todo lo que está en relación con la existencia humana, puede ser objeto filosófico.

Por otro lado, considera que toda filosofía exige una literatura escrita; es decir, emergerá necesariamente de un discurso, de una reflexión hecha sobre un texto, bien sea escrita u oral. La historia de la filosofía, como toda historia, necesita de testimonios para ser histórica. Es la historia la que en último lugar determina los criterios de la filosofía. A modo de ejemplo ilustrativo de esta tesis afirma que se puede considerar filósofo a quien la historia juzga digno de este nombre. Este texto/testigo puede simplemente expresar las cosas de la existencia cotidiana, pero existen también textos de contenido filosófico: cuentos, proverbios, relatos, poemas, mitos, etc. La recogida de estos textos debe hacerse a través de un método sólido de análisis y de lectura, que permitirá una restitución hermenéutica metodólogicamente controlable. No se trata tan solo de descubrir una nueva significación del lenguaje de la experiencia, sino más bien –partiendo de la significación del dicho/texto– de una prolongación mayéutica (con clara incidencia ética tanto individual como social). Tshiamalenga cree que en el lenguaje se establece la primera relación entre el ser y el hacer; incluso más, el comportamiento humano es ya una comunicación *constitutivamente ética o moral*. El primado de la ética, en suma, puede no concernir a la comunidad dialogal actual, pero postula irremisiblemente a la

comunidad dialógica ideal. La fenomenología lingüística da acceso a la filosofía antropológica (y ética).

**Kinyongo Jeki o la articulación del sentido*: entre otras cosas ha publicado *La Philosophie africaine et son histoire* (1979), *Epiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine* (1989) y artículos como «Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: le cas de *la discursivité*» y «De la discursivité au discours philosophique en Afrique» (los dos de 1979). El problema de este filósofo es el de la autenticidad dinámica de la filosofía africana: ¿es posible construir una filosofía rigurosa, de la racionalidad y la crítica, sobre los datos tradicionales, culturales e históricos del negro-africano? En aras de buscar una respuesta, afirma que la filosofía africana es principalmente exigencia de articulación correcta del sentido. Esta articulación del sentido pasa por la discursividad (Kinyongo es el fundador de esta teoría filosófica). Etimológicamente, la discursividad designa un discurso con otro, dos personas que intercambian la palabra. Es decir: el estado de lo que puede o debe ser articulado, detallado en vista de un conjunto (de un discurso). Los elementos de la discursividad (interpretación, comprensión, reflexión crítica y creativa) deben ser considerados en su apertura y en su convergencia. Este método discursivo, nacido del asombro, no rompe ni con su pasado histórico ni con el futuro. Intencionales por naturaleza, apelan a su integración en un conjunto, que es lo que les

da sentido. Los elementos de la discursividad son a la filosofía lo que las palabras al lenguaje. Cuando nuestro autor define la filosofía como «razón en búsqueda de su realización», nos parece que fundar la filosofía sobre la discursividad es una apertura propicia para un África que busca salir del subdesarrollo. A partir de su discursividad se puede encontrar la inquietud de redefinir la filosofía africana asignándole una tarea importante. La filosofía es un ensayo de comprensión por la comprensión. Es el pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta filosofía es un retorno al origen, a su propia fuente. Un revisitar que pasa por el método del sistema filosófico. Este sistema le es ofertado por la epistemología (que procede por medio del conocimiento científico). Aquí no hay verdad absoluta; toda verdad está verificada y aprobada por la crítica.

Es en estos términos como podemos hablar de una filosofía del *llegar a ser* (ya, pero todavía no). Un *ya* presente en nuestras culturas o en nuestros símbolos, mitos, proverbios, objetos de arte, etc., y *todavía no* porque esta cultura está llena de un sentido inagotable. Kinyongo no busca hacer una etnología pero lleva a una búsqueda científica de nuestras culturas. Esta filosofía no quiere simplemente interpretar los signos y los símbolos, busca renovarse revisitando lo que tenemos *ya*.

El hacer de la discursividad es el medio por el cual el desarrollo de África podrá llegar, y ello de una manera científica y universalmente reconocida (partiendo de una

tradición propiamente africana). La filosofía reagrupa estos elementos en un discurso dialogal crítico. Crítico, tanto con la naturaleza de los elementos como con la articulación que les relaciona en un discurso.

**Okolo Okonda o la hermenéutica y la praxis*: su trabajo de tesis doctoral llevaba como título: *Tradition et destin. Essai sur la philosophie hermeneutique de P. Ricouer, M. Heidegger et H. G. Gadamer*. También ha publicado *Pour une philosophie de la culture et du développement* (1986) así como artículos como Lecture et reprise des traditions dans l'Afrique contemporaine (1976). Este autor, trabajando en el mismo sentido que los anteriores, se pregunta sobre la situación de la hermenéutica entre los africanos. Considera que este método es el de los pueblos amenazados en su dignidad cultural y que luchan por su bienestar. Es esta situación la que debe organizar las lecturas y la acogida de la tradición.

En consecuencia, su teoría hermenéutica comporta un acento importante: la prioridad de la praxis sobre la hermenéutica. En su hermenéutica, los occidentales han acordado la prioridad a la escritura. Pero hay pocos escritos en la tradición africana. La tradición en sí misma no solo es mal conocida, sino hasta se desconfía de ella. Delante del objeto hermenéutico una doble tarea se impone: la *apropiación* (conocer los elementos de la tradición por los medios mismos de la tradición, y no mediante el rodeo de las interpretaciones de los escritos occidentales)

revisitando nuestra tradición, o la *restauración* (restitución de la tradición a su originalidad vivida).

Todo ello conduce a reconocer la tradición como lo que decide la validez del objeto. Nuestros esfuerzos, por teorizar la interpretación y la tradición se inscriben entre los medios que la tradición posee para preservarse, renovarse y perpertuarse. Por otro lado, la hermenéutica tiene que ayudar a inventar la tradición como plataforma de desarrollo; se trata de elaborar una praxis revolucionaria del desarrollo.

En suma, en Okolo descubrimos un triple tarea: a) fundar la filosofía de la cultura (la hermenéutica) en una teoría de la hermenéutica; b) fundar la filosofía del desarrollo (praxis) en una historia de las ideas; c) reposicionar la filosofía de suerte que no se confunda ni con la hermenéutica ni con la praxis, sino mantener abierto el espacio de juego entre una y otra.

6.5. El afropesimismo

Ya presentamos la expresión, popularizada por el jesuita Mveng, de pobreza antropológica y estructural que sufre –según el parecer de no pocos filósofos africanos– el continente de África. Aferrarse a esta clave hermenéutica ha llevado a un grupo de pensadores a establecer un pesimismo, en algunos casos inmisericorde, sobre la situación de África.

Pesimismo que puede tildarse de *afropesimismo* por localizar las causas de la pobreza estructural en África misma, frente a las otras corrientes que descubrían en el blanco occidental el responsable de su desgracia. La dinámica vital de los africanos (es decir, su forma de entender la vida y el mundo) es la reponsable única de su desgracia; y solamente saldrá de esta pobreza antropológica y estructural cuando el africano experimente su particular y necesaria conversión (al margen del influjo negativo del Occidente).

La realidad se impone. Los últimos datos sobre África no animan a la esperanza. El hambre, la guerra, la corrupción… campan y se extienden con libertad. Significativas son obras como la de Stephen Smith, *Nécrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, publicada en 2003, donde afirma que África se muere «en gran parte porque ella misma se suicida».

Como lo que está en juego es el sentido vital del africano vamos a introducir esta corriente con un mito, *el mito de Evu-Mana*[38]. El mito nos conduce a la filosofía en régimen de oralidad; en el sentido de un pensamiento no

[38] El concepto de *Evu*, fuerza ambigua, principio del bien o del mal, que desdobla la personalidad de ciertos individuos y los convierte en seres superiores. Para *comer* ciertos poderes, era preciso tener un *Evu* poderoso. El *Evu* en su forma negativa, encarna el genio del mal. Este genio se manifiesta en el hombre por medio de dos vicios: el egoísmo, que hace el vacío a nuestro alrededor, y la concupiscencia insaciable. Podéis encontrar este mito en Mveng, E.: *Identidad africana y cristianismo. Palabras de un creyente*, Verbo Divino, Estella, 1999, pp. 38-40.

escrito. Una filosofía en régimen de oralidad es un conjunto no escrito de visiones del hombre y que permite una transmisión bien sincrónica (la comunicación) o diacrónica (la tradición). Es sabido que la escritura y la oralidad no se oponen sino que se remiten una a otra. Los africanos afirman únicamente que la oralidad prima sobre la escritura, de suerte que toda filosofía es siempre oral aunque no esté necesariamente escrita. Por muy lejos que nos remontemos en la historia del pensamiento y en sus diversas formas: mito, religión, saber precientífico, saber científico o filosófico, el pensamiento aparece primeramente como un fenómeno oral. Por ello se puede afirmar que la oralidad prima sobre la escritura no solamente desde un punto de vista cronológico sino también como condición de posibilidad de la escritura, en la medida en que todo proyecto de crear un escrito es, en sí mismo, siempre y necesariamente una palabra intersubjetiva interiorizada.

> Un día, dice la fábula, partió una mujer a la selva a pescar. Fue de arroyo en arroyo sin obtener el menor botín, pues todos los arroyos habían sido rebuscados. Al final de su camino vio delante de ella una capa de agua salobre: era un gran brazo de río. Se detuvo. Iba a inclinarse para pescar allí cuando, de repente, divisó a unos cuantos pasos un soberbio antílope que yacía muerto. El animal estaba fresco, no tenía ni una huella sobre el cuerpo, ni un cordel en la pata. La mujer sorprendida, dudó un momento, y después: «¡Esta es mi oportunidad!, se

dice. Toda esta cantidad de carne es mucho mejor que un poco de pescado». Así pues, tras haber descuartizado el animal, volvió al pueblo. Lo cocinó bien y comieron todos los suyos.

Terminada la provisión, volvió a tomar la mujer el camino del brazo del río. Cuál sería su sorpresa al encontrar, en el mismo sitio, un antílope en todo semejante al primero. Cortó el animal, volvió al pueblo, lo cocinó y comieron todos los suyos.

Por tercera vez tomó la mujer el camino del brazo del río. Por tercera vez tuvo la misma suerte. Volvió por cuarta, por quinta vez… La pieza le esperaba cada vez en su sitio habitual.

Entonces la invadió un sentimiento extraño, mezcla de inquietud y de temor. ¿No habrá un misterio oculto detrá de esta ganga? Todavía estaba preguntándose cuando, de repente, vio ante ella un extraño ser plantado sobre sus patas y que la miraba con insistencia. Temblorosa, hizo una pregunta: «¿Quién eres tú, Ser extraño? ¿Eres tú el cazador que mata estos animales?» «Soy yo –respondió una voz cavernosa–, si, soy yo el matador de estos animales».

Y añade la mujer: «Puesto que eres tan generoso, acampáñame al pueblo de los Hombres». Replicó la bestia: «Me parece bien, pero ¿encontraré algo de comer en el pueblo de los Hombres?» «No te preocupes –respondió la mujer–, encontrarás cabras, perros y aves de corral en abundancia en el pueblo de los Hombres».

«Entonces, partamos y llévame», le respondió el animal.

La mujer le tendió los brazos como se hace con un bebé: Evu-Mana se negó. Ella le tendió la cadera, y también se negó. Ella le tendió la espalda, y obtuvo la misma negativa. Le propuso todas las partes del cuerpo donde se acostumbra a transportar; Evu-Mana se negaba siempre.

Asombrada, le preguntó la mujer cómo quería hacerse transportar. Le respondió: «No te disgustes, mujer, agáchate, y déjame entrar por donde nacen los hombres, porque no soy un ser de luz, vivo en las tinieblas».

La mujer se agachó. Evu-Mana entró en su vientre. Y partieron hacia el pueblo de los hombres.

Apenas habían llegado, cuando la mujer oyó una voz: «Mujer, tengo hambre». La mujer le propuso porciones de mandioca. La voz rehusó; le propuso alcuzcuz, y obtuvo la misma negativa; un plato de carne ahumada, y siempre se negaba. Entonces le preguntó la mujer: «¿Qué alimento necesitas, oh Ser Extraño?». Respondió la voz: «Necesito animales vivos. Soy el devorador del rebaño de los seres vivos: no como más que las vidas, pero no los cuerpos».

La mujer le mostró el rebaño de su marido. Día tras día fue diezmando el rebaño. Después, los perros, los gatos, las aves de corral fueron pasando a su vez. Pero Evu-Mana seguía teniendo siempre hambre y reclamaba algo de comer.

Tras los animales, les llegó el turno a los hombres: hijos que todavía estaban en el seno de sus madres, niños de pecho, adolescentes, hombres y mujeres, ancianos y ancianas, todos fueron pasando a su vez. Pero Evu-Mana seguía teniendo hambre y reclamaba comida. La

> mujer tuvo que entregarle a su marido, sus propios hijos… La voz seguía gritando: «Tengo hambre, tengo hambre…». «Ya no me queda nada que darte», replico la mujer. «Sí, respondió la voz. En tanto haya una vida sobre la tierra, tendré algo para comer. Tú estás viva aún, mujer, ven que te coma. Pues yo soy el genio, el genio de la muerte». A la mujer no le dio tiempo a gritar: Evu-Mana había devorado su vida.

Para un grupo de filósofos africanos este mito recoge la experiencia vital de África. Un continente de pobreza estructural, que apenas logra sobrevivir, pero que no toma su realidad en serio, a la espera de que sean los otros los que solucionen los poblemas (aunque sea haciendo del otro –el occidental– el chivo expiatorio de la maltrecha realidad africana). No es extraño que ante la observación de un pueblo, el africano, que no logra sacudirse de la opresión de los mandatarios ni librarse de la fatalidad de los acontecimientos (para controlarlos y encauzarlos), el conocido periodista polaco Ryszard Kapuscinski hable en su célebre libro *Ébano* (1998) del África de la *inerte espera*, que se expresa en esa fatalidad que paraliza la protesta y favorece la dominación. Por ello este libro mantiene una convicción de fondo: el pueblo africano tiene que aguantar menos y protestar/exigir más. En esta clave analizamos a cinco de los pensadores africanos más representativos de esta corriente actual: el centroafricano Jean Paul Ngoupandé, la camerunesa Axelle Kabou, el senegalés Tidiane

Diakité, el beninés Stanislas Spero Adotévi y el congoleño V. Y. Mudimbé.

Jean Paul Ngoupandé este pensador político (fue primer ministro en los años 1996-1997) publicó en 1994 *Racines historiques et culturelles de la crise africaine,* donde afirmaba que la crisis africana no puede ser reducida únicamente a su dimensión económica, de suerte que para desvelar sus raíces efectivas hay que sumergirse en la historia y la cultura africana. La cuestión del hombre africano está en el corazón de la cuestión del desarrollo de África, y la razón es clara: es este hombre el responsable de la crisis en función de los bloqueos psicológicos de los que es prisionero (realiza un repaso histórico desde la trata de negros hasta hoy indicando que el africano vive en un sentimiento generalizado de miedo e inseguridad). Son los africanos, ellos mismos, los que posibilitarán el desarrollo africano, y nadie más (al margen de la generosidad de intención de los colaboradores externos).

Más recientemente ha publicado un significativo artículo en el periódico *Le Monde* donde ya el título es claramente expresivo de su pensamiento: «L'Afrique suicidaire» (el 18 de mayo de 2002). En coherencia con sus publicaciones anteriores, escribe que después de más de cuarenta años de la ola independentista africana de los años 60, los africanos no pueden seguir imputando la responsabilidad exclusiva de sus desgracias al colonialismo o al neocolonialismo de las grandes naciones, o a los blancos, o a los

hombres de negocios extranjeros, etc. Se torna necesario que los africanos acepten la autocrítica de considerarse ellos mismos los principales culpables del problema. La oscilación permanente de nuestros países en la violencia, el laxismo en la gestión de los asuntos públicos, la corrupción a nivel general, el rechazo a aceptarse etnias y regiones diferentes, etc. tiene unas causas principalmente endógenas. Y admitirlo será el principio de la toma de conciencia y, por tanto, de la auténtica sabiduría.

En 1991, Axelle Kabou publicó un libro que tanto por su título como por su contenido se ha convertido en un referente de esta corriente afropesimista: *Et si l'Afrique refusait le développement?* Al igual que el pensador anterior, su reflexión emerge de la constatación del subdesarrollo de África, que curiosamente no es debido a una falta de capital. Un hecho se impone: el continente africano no ha cesado de retroceder a pesar de sus considerables riquezas. Esta camerunesa cree encontrar la respuesta al analizar el funcionamiento más elemental –el nivel de la microeconomía popular: la forma de administrarse– del africano, y concluye: el problema está en la cabeza de los africanos.

El desarrollo no puede ser aprendido por la sola ciencia económica, se trata de un proceso complejo que trata tanto de aspectos económicos como sociológicos, psicológicos y políticos de la vida en sociedad. De suerte que el

desarrollo supone la aparición de un mundo nuevo más que el engorde cuantitativo de lo ya existente.

África está subdesarrollada porque ha rechazado el desarrollo con todas sus fuerzas. El desarrollo, incluso en su sentido restringido más elevado, suscita en el pueblo africano reacciones de rechazo, de repulsa, de autodefensa cultural, etc.

África no muere, se está suicidando en una sociedad embriagada culturalmente por gratificaciones de orden moral. Las inyecciones masivas de capitales extranjeros no pueden ni podrán nada. Primeramente es necesario desintoxicar las mentalidades y, sobre todo, emplazar a los individuos entre sus ineludibles responsabilidades. Los africanos están muy convencidos de que su destino debe ser asumido por extranjeros. Por consiguiente, ayudarlos a desarrollarse consiste en primer lugar en alentarles a crear las condiciones psicológicas de receptividad al cambio; o favorecer la emergencia de un verdadero y desacomplejado debate sobre su voluntad de desarrollo… El desarrollo no es una carrera contra Occidente, sino contra los males crecientes y múltiples de África. El rechazo del desarrollo no penaliza a nadie más que a los africanos (y de una manera cruel, como se puede comprobar).

Tres elementos son los que juegan un rol determinante en este declive de África: la ausencia de curiosidad científica, la ausencia de una escritura utilizada a gran escala y la ausencia de conciencia identitaria en sentido amplio.

Al contrario que los japoneses, ningún africano parece haber aprovechado sus contactos con los europeos para lanzarse a la construcción de un gran barco, por ejemplo. Japón está hoy de los primeros en el ranking mundial por haber hecho prueba de un oportunismo científico remarcable. Sus contactos con Occidente le han permitido no solamente afirmar su unidad nacional, sino también industrializarse, crecer sin cesar su capital científico, hasta el punto de que ninguna nación occidental efectúa sus previsiones económicas ignorando el dinamismo de ese país. Durante este tiempo África continúa desgarrándose, mendigando sin vergüenza, aceptando acoger los desechos y basuras tóxicas en su suelo con el fin de hacer dinero. Los africanos tienen que saber que esta situación de subdesarrollo no es producto del azar sino de una responsabilidad interna.

El senegalés Tidiane Diakité se mantiene en esa misma convicción. Su conocido escrito *L'Afrique malade d'elle-même* (1990) hace eco del mismo sentir. Confirma que es todo el sistema político y social de África lo que constituye un problema. En este ambiente vital no se trata de cambiar un hombre o de gobernador para transformar la sociedad y promover un hombre africano nuevo. Es necesario que cada estructura política, cada administración, cada célula social se convierta en *pedagoga de la democracia* en sí misma y a su alrededor con la finalidad de elaborar un proyecto de sociedad que tenga en

cuenta al hombre y a todo hombre, emplazándole en el centro de todas las preocupaciones, de suerte que el hombre africano asuma la razón última de todo acto político.

Hemos hablado abundantemente de la influencia del movimiento de la Negritud en la filosofía africana del siglo XX, con la presentación del profesor (enseñó en París aunque ahora reside en Burkina Faso) Stanislas Spero Adotévi y su magistral obra *Négritude et Négrologues* publicada en 1998, en la que se desarrolla una reflexión que desmonta los mecanismos ideológicos que han conducido a la marginalización de África en la economía mundial de desarrollo. Adotévi cree que la Negritud marcó el acta de nacimiento de una nueva literatura africana, donde los Negros proclamaron el derecho a la existencia autónoma del Negro. Negritud que sobre el plano político supuso lo que *La filosofía bantú* fue en el plano ideológico o filosófico (Senghor afirma que la Negritud es el padre Tempels en movimiento).

Este movimiento supuso un optimismo esperanzador que lamentablemente no se ha llevado a la práctica. La Negritud de hoy es el discurso actual del neocolonialismo; Negritud que se ha convertido en la manera negra de ser Blanco. Si la Independencia fue entonces un sueño y hoy es un estatuto, para Adotévi se hace imprescindible que *mañana* sea una realidad. El movimiento de la Negritud se ha convertido lamentablemente en un movimiento de Negrología (el autor juega con las palabras necrología y negritud,

necro-negro, inventando el término negro-logía, en el sentido de muerte del negro), es decir la Negritud ha creado muertos; ha creado palabras, conceptos, ilusiones, sueños… de muerte, en el sentido de que se han mostrado incapaces de transformar la realidad. El optimismo de la Negritud se ha transformado en el pesimismo de la Negrología.

Por último nos adentramos en la obra de V. Y. Mudimbé que en 1982 publicó la representativa obra *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, y en la misma línea de reflexión *The Invention of Afrique* (1988). ¿A qué se refiere con ese *olor del Padre*? A los lazos complejos que, ayer y más insistentemente hoy, conducen África hacia Occidente, determinando no solamente las actitudes de ser sino tambien el ejercicio del pensamiento, las prácticas del conocimiento o las maneras de vivir. Este tipo de dependencia ocasiona un grave problema al mismo tiempo que confecciona no pocas interpelaciones, como la asunción de un mantenimiento o desarrollo por adaptación o la reducción y la muerte pura y llanamente de las experiencias socio-históricas singurales. La situación de África al día de hoy es compleja: la occidentalización de este continente no es únicamente un proyecto teórico, se trata de un movimiento activo y práctico de relaciones complejas, que hacen que la zona euroamericana presida la vida y el pensamiento de África. Sin lugar a dudas, la dimensión más visible de este omnipresente *olor de Padre* se encuentra en lo económico (es clamorosa la dependencia

cada vez mayor de los países del Tercer Mundo), pero no se agota en lo material.

Se hace necesario reflexionar la integración de África en los mitos de Occidente. Occidente, o al menos un cierto Occidente, sigue interrogándose sobre *la manera de ser Negro*. Frente a esta violencia ideológica es inútil desgastar nuestras fuerzas en *probar* nuestra humanidad o nuestra inteligencia (como hicieron nuestros mayores), con ánimo de recoger las migajas que ellos nos dan. Por el contrario, tenemos que asumir libremente la responsabilidad de elaborar un pensamiento sobre nuestro destino y nuestro medio vital que tenga como objetivo la readaptación de nuestro psiquismo tras la violencia (ideológica, etc.) sufrida. Reformular nuestro psiquismo (liberado ya del olor del Padre) exige un gran coraje por parecer algo titánico, pero se trata del problema mayor del África actual. De esta empresa ideológica y vital dependerá, tanto hoy como mañana, las actitudes que desarrollaremos frente a las endemias «que nos vienen de afuera o que nos creamos nosotros mismos», bien sean de naturaleza económica, política o ideológica.

En concreto, se trataría de que los africanos invirtieran en la ciencia (comenzando por las ciencias humanas y sociales), tomaran en serio las tensiones que viven, reanalizaran los apoyos que reciben, valoraran el sentido de su vida y de su historia singular, etc. En otras palabras, se deshicieran del *olor del Padre* abusivo: el olor de un orden, de una región y cultura particulares, que se autoconstituyen, se

dan y se viven como si fueran el fundamento de toda la humanidad. De suerte que, liberados de ese particular olor, los africanos tomaran la palabra y produjeran *diferentemente*. Es el proyecto vital que Mudimbé llama *antropología dinámica*.

Se trata, en suma, de la dependencia de África de la inercia que provoca Euroamérica. Y para África, escapar realmente de Occidente supone apreciar exactamente lo que cuesta desligarse del continente dominador; supone saber hasta dónde Occidente, quizá insidiosamente, se aproxima a África; supone saber, también en lo que nos permite pensar contra Occidente, lo que es todavía occidental; medir en qué medida nuestros recursos son todavía una trampa que nos separa de Occidente para caer víctimas de Occidente, mientras este permanece inmóvil a la espera, etc. Todo ello –o sea, el universo de mecanismos conscientes e incluso inconscientes de dominación– supone el trabajo de África por liberarse del *olor del Padre*.

Frente a los afropesimistas, es necesario reseñar igualmente la corriente de pensamiento contraria: los *afrooptimistas*. Que aunque ni su número ni su calidad al día de hoy sean significativos, están también presentes en la actual cultura africana. Un claro exponente de esta corriente lo encontramos en el que fuera presidente de la República de Mali entre 1992 y 2002 y hasta el 2005 presidente de la Comisión de la Unión Africana, Alpha Oumar Konaré,

que solía repetir que no hay futuro sin África. En una conferencia que recientemente impartió en la Universidad de Alcalá de Henares (Madrid) dijo:

> África es un gran país con más de 30 millones de kilómetros cuadrados. Se estima que, dentro de 30 años, África será la segunda o la tercera potencia en número de habitantes, detrás de la India y de China. Los africanos seremos casi 1500 millones. En 2050, por lo menos seis países africanos tendrán más de 100 millones de habitantes (Nigeria, Congo, Etiopía, Egipto y Uganda). Además, contaremos con la población más joven del mundo. Y esto es una ventaja. Dentro de 25 o 30 años, seremos la mayor obra del mundo, porque en África hay que hacerlo casi todo. No puede haber futuro sin nosotros, sin nuestras materias primas, sin nuestra juventud, sin un medio ambiente equilibrado en África. Hoy, la situación en África es dura, muy dura; pero no hay futuro sin África. Si la situación en África sigue degradándose, ningún continente estará a salvo. Menos aún nuestros vecinos europeos, porque están al lado.

6.6. Pensar desde la razón política: filosofía funcional

Junto al afropesimismo, en las últimas décadas el tema del desarrollo económico y social de África es objeto de preocupación de numerosos filósofos africanos. Se trata

de una corriente filosófica con un rol funcional claro: ¿cómo sacar a África del caos secular en el cual está metida? Fue principalmente en la década de los ochenta –y que continua hasta la actualidad– cuando las librerías se poblaron de libros, artículos, entrevistas con títulos como: *L'Afrique noire est mal partie; L'Afrique malade; Pour l'Afrique j'accuse; L'Afrique agonisante; L'Afrique étranglée; Afrique noire: décomposition ou recomposition*, etc. Se trata de pensar desde la razón política, y es en este modelo de razón donde la filosofía africana encuentra su vitalidad. Se recuerda que la vocación originaria de la filosofía es ser la conciencia crítica de la humanidad y, por ende, la exigencia de establecer teorías capaces de sacar al continente africano del subdesarrollo generalizado.

Ya en 1972 el togolés Akundé publicó un artículo contra una filosofía concebida como evasión en lo irreal, reivindicando una orientación más racional y de compromiso político. La filosofía no tiene que alejarse del mundo sensible para pensar, sino justamente lo contrario: la realidad orienta la racionalidad. Por ello, no duda en atacar a dos categorías de personas: los depositarios de la fe y los poderes políticos, puesto que ambos rechazan sistemáticamente la filosofía.

Los guardianes de la fe ven en la filosofía una disciplina sin importancia, que aleja al africano de su esencia originaria marcada por lo religioso. Por ello hay que desconfiar de la filosofía, que es una invención del diablo, como dicen

ciertos medievales en búsqueda de una sociedad pura, que no crea ninguna perturbación en el alma del creyente. Akundé lucha contra tales alegaciones demostrando que la tesis del africano incurable es un mito[39].

En lo que concierne a los poderes políticos sostiene que su miedo a la filosofía se justifica por el hecho de que la ignorancia de las masas les concede un poder despótico y corrupto sin temor a ser cuestionados. Este miedo a la filosofía conduce al cierre de ciertos Institutos de Filosofía. Pero para Akundé, los hombres políticos no tienen que temer a la filosofía, puesto que ella no busca transgredir todas las leyes establecidas, sino tan solo denuncian sus excesos. Su rol es despertar las conciencias y defender el hombre contra todo abuso de poder.

La filosofía juega por tanto un gran papel en el actual África de guerras fraticidas y de hambre. Tiene que ser la luz que ilumine el verdadero camino, la fuerza que mobiliza las energías, la levadura que fermenta la masa. La filosofía africana debe volver la espalda a la especulación para orientarse hacia una filosofía de la acción como preconizaba Marx. Y en este sentido, convertirse en una filosofía práctica o funcional, impulsadora del desarrollo (que

[39] Esta tesis del africano incurablemente religioso ha sido discutida recientemente por el teólogo camerunés Eloi Messi-Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala, París, 1997.

conduzca a una transformación tan remarcable como la experimentada por las sociedades rusas, chinas, etc.).

De igual modo, el congolés Elungu Pene Elungu sostenía que la miseria espiritual de África exige una conversión urgente del espíritu filosófico. El espíritu de la filosofía se encarna en gran medida en la racionalidad científica. Haciendo un proceso serio a las tradiciones africanas, que este congolés invita a reconvertir, es decir realizar el paso del culto de la vida a la vida de la razón.

P. Ngoma-Binda, tanto en *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique* (1994) como en *Philosophie et pouvoir politique en Afrique* (2004), recogiendo este sentir de muchos de los jóvenes filósofos –de origen principalmente anglófono–, considera una apuesta importante de los últimos años la búsqueda de una filosofía funcional. Y por ello declara la ruptura con la *filosofía crepuscular*: denunciando su discurso abstracto, la búsqueda de verdades eternas e irreales, la especulación al margen de la acción y una teorización alejada de la práctica. Los nuevos filósofos se comprometen con el ejercicio de un pensamiento vital, existencial y concreto; una filosofía renovada que se expresa como experiencia vivida y como respuesta vital a las solicitudes y a las necesidades del hombre de aquí y de ahora. Esta filosofía se autodescribe como completa y comprometida, de suerte que se considera tanto ideología como moral o religión, y se manifiesta como política, literatura y análisis sociológico.

La filosofía en África debe articularse en función de una crítica de los regímenes dictatoriales y capitalistas. Debe denunciar con fuerza la estigmatización de particularismos tribales, religiosos, el clientilismo corruptor… con el fin de liberar a las masas sufrientes, analfabetas o privadas de libertad. Ngoma-Binda percibe la vocación filosófica como el esfuerzo racional de abastecer al ser africano, y particularmente al hombre político, de razones para percibir la necesidad de la justicia, crecer en ella y comportarse conforme a sus dictámenes. No puede quedarse al nivel «de condiciones de posibilidad de...» sino debe tener la osadía de establecer una aventura loable: la de proponer una democracia insertada con las culturas africanas y sus necesidades. En suma, es simplemente histórica en el sentido de acontecimiento vivido.

Gráficamente da vacaciones a la lechuza Minerva, para adoptar el gallo como símbolo de un renacimiento filosófico decisivo:

> En nuestros pueblos, el gallo es el que despierta, el que incita a trabajar. Es el que recuerda el acontecimiento de un día nuevo. El gallo es el que recuerda constantemente, durante la jornada, que el tiempo pasa. En otro orden, el gallo es el que, incluso estando solo en un gallinero, fecunda a todas las gallinas asegurando la renovación y la continuación de la vida. Por todo ello se comprenderá que el gallo representando la orden de los Gallináceos, hayamos forjado el calificativo de «gallinácea» para calificar

> esta filosofía matinal, esta filosofía de la aurora con la que nos comprometemos. Nuestro pueblo ha sido víctima de la alienación. Nuestro pueblo lucha hoy por su recuperación, por su liberación cultural, por su desarrollo y por su equipamiento técnico. Nosotros tenemos que ser los que vamos a tenerle en vigilia, los que vamos a despertarlo cada vez que se adormile.

La *filosofía gallinácea* tiene que dar sus frutos, es la imagen de la búsqueda de una filosofía funcional. Testigo firme de una reflexión de los problemas prácticos como la liberación, la democratización política, el desarrollo, las crisis morales, el cambio del orden social, el trabajo, la justicia, la literatura religiosa, el renacimiento cultural… y otros muchos problemas vivenciales.

Liberados ya del hecho de reconocer los derechos a las naciones africanas (es decir, su soberanía nacional), la tradición filosófica anglófona, siempre práctica y pragmática, se interroga sobre las condiciones del desarrollo. Continuadores de Nkrumah, Nyerere o Kaunda, la filosofía africana intenta responder a su vocación original: la conciencia crítica de la humanidad. Aunque sería erroneo excluir por definición a todos los pensadores francófonos de esta reflexión. Autores como J. R. E. Eyene, R. Dumont, R. Buiot, R. Danioue, etc. dan buen ejemplo de ello, aunque sus reflexiones sean en general más teóricas (más preocupadas en analizar los problemas que en resolverlos) que

las anglófonas. Desde esta clave es necesario detenernos en dos significativos congresos (tanto por lo allí tratado como por el camino que allí se inició), tenidos a once años de distancia –en países anglófonos–: el de Jartum (1977) y el Mombasa (1988).

***Congreso de Jartum*: tuvo como lema «Filosofía, Ideología, Religión y Desarrollo». Entre los participantes, la mitad eran europeos. Curiosamente estos filósofos, reunidos para hablar de filosofía, debatieron más sobre moral y religión. B. Kateregga (*Islam et Développement*) y M. M. Sidiggi (*Contribution Arabe à la Philosophie et à la Science*) con sus comunicaciones quisieron responder a los ataques que habitualmente se lanzan contra el Islam. Intentando subrayar que el Islam no es, en principio, ningún freno al desarrollo, ya que los países islámicos, en su pasado, jugaron un importante rol de líderes culturales. Por su parte, el nigeriano C. B. Okolo (*Christianity and the African. Its Role in his Development*) demuestra cómo los valores del cristianismo contribuyen fuertemente a una ética, sin la cual el desarrollo no es posible. J. Omoregbe (*Philosophy and Development*) subraya que no hay desarrollo sin desarrollo moral de las gentes. Este congreso creó el caldo de cultivo necesario para la conferencia de 1988.

**Congreso de Mombasa*: con el lema «Examen filosófico del rol de la cultura y de los sistemas tradicionales del pensamiento en el desarrollo». En esta ocasión los participantes europeos eran menos del veinte por ciento, y la

cuestión era clara: ¿en qué medida las culturas tradicionales africanas, y el pensamiento tradicional africano, contribuyen al desarrollo de África, y en qué medida eventualmente lo obstaculizan?

La idea general del congreso era que el desarrollo no es un tema de dinero extranjero, ni de técnicos extranjeros, ni de conquistar mercados o de intercambios comerciales. Se trata sobre todo de una cuestión del espíritu, de práctica mental, de ejercicio social, de forma de pensar, de criterios, de valores…; en suma, la funcionalidad de la filosofía pasa por pensar desde la razón política. Desde esta clave política se prestó atención a estos tres aspectos:

A. *Desarrollo y búsqueda de la identidad africana*: esta primera preocupación esconde una inquietud. Si los modelos de desarrollo son extranjeros, los africanos no tienen nada que reflexionar ni decir sobre este tema. Son varios los jóvenes filósofos que reflexionan en esta clave. Brevemente citamos a: Joseph M. Nyasani (de Kenia) que en su ponencia «Culture and Tradicional Thought System in Development» defiende cómo la forma de la cultura es determinante para el proceso de desarrollo (lo que implica un sistema de pensamiento). Y para que una cultura pueda contribuir determinativamente al desarrollo es obligado que sea realmente la cultura del pueblo. La implantación de valores nuevos, importados, es destructora no solo para los valores tradicionales sino también para la sociedad.

Sin valores, al mundo le falta la clave de acceso al desarrollo. Su compatriota, George Godia, en su disertación sobre «The Dilemas of Development» constata que la idea de desarrollo evoca, para los países pobres del Tercer Mundo, la esperanza de obtener una riqueza comparable a la de los países industrializados. Pero cuando son los países ricos los que hablan de desarrollo, ello significa la expansión de sus capacidades actuales.

Por otro lado, los factores que más pesan en el subdesarrollo son factores internos. Así un obstáculo para este desarrollo es la corrupción cuasi institucional existente. Kikongo James Kayolo (de Uganda) presentó la «Significance of African Traditional Philosophy to Development today» afirmado que si África quiere progresar en el desarrollo, es necesario cambiar su propio concepto de desarrollo. Varios errores necesitan corregirse; el desarrollo no es comprendido de la misma manera para los países desarrollados que para los subdesarrollados. Por otro lado, así como el encuentro con otra cultura puede ser beneficioso, no lo es si se trata de una imposición (el concepto de desarrollo occidental aliena a África); las nociones y los valores son extranjeros y, por ende, no asimilables.

Por último, el gran factor de la permanencia del subdesarrollo es la falta de una filosofía africana del desarrollo. Esta filosofía resulta de una síntesis entre los conceptos tradicionales humanistas y los conceptos occidentales de la eficacia. Se trata de una reforma intelectual

fundamental, que debe estar a la base de toda la política, de toda la acción social, de toda la educación. Si, por el contrario, no se acoge este desafío intelectual –con su obligación moral–, África continuará viviendo bajo la dominación occidental. Ernest K. M. Beyaaraza (de Kenia) examina los «Cultural effects on Development in Africa», constatando que el desarrollo de las sociedades (que es externo) está fundado sobre el desarrollo de las personas (que es interno). Si una interpretación de las culturas puede ser enriquecida, no lo será más que a condición de que preceda una interpretación interior, o al menos vaya acompañada de transformaciones exteriores. Si no, la base misma del desarrollo está falseada, no pudiendo engendrar más que efectos perversos. Por ello considera que una inculturación provechosa de África debe ser introducida por los hombres y las instancias cuya acción se dirija prioritariamente al interior de los hombres.

Estos jóvenes filósofos han trazado un camino que ellos invitan a continuar. Un derrotero que deja las siguientes balizas para una filosofía funcional:

–El desarrollo comienza por una transformación interior. Pero no puede ser impuesta. Debe ser querida porque comprende una revalorización de la persona.

–Las ideas del movimiento (con unos cuantos años ya) *African personality* hicieron y sigue haciendo un gran favor a la filosofía africana. Su negación, incluso a nivel práctico, crea un mundo vacío de valores.

–Las culturas tradicionales están debilitadas. No son ya el motor de acción constructiva.

–Las nuevas culturas importadas no han sido jamás asimiladas desde el interior. No podrán ser eficaces más que si eran deseadas, como transformación de la persona, y no solamente como aportaciones materiales exteriores.

–Es más fácil obligar a abandonar una visión moral del mundo que crear una nueva.

–Los africanos han sido desposeídos de su capacidad de crear o de reconocer valores humanos.

–La proyección de conceptos occidentales, incluso por los africanos, sobre la realidad africana no es eficaz.

–El desarrollo no está comprendido de la misma manera por los pueblos desarrollados que por los pueblos subdesarrollados.

En conclusión, por el momento se mantiene en pie el dilema inicial: el desarrollo de África pasa por una renovación interior que amenaza la *African personality*.

B. *Valores y desarrollo*: son muchos los que lanzan el reto de una reflexión funcional que vincule valores y desarrollo. Entre ellos, Madame Hannah Kinoti (de Kenia) se interroga sobre «Social and Moral Responsibility in Traditional African Context». ¿En qué medida y en función de qué una persona se siente responsable de sus actos en el medio tradicional, y cuáles son las consecuencias de este estado de cosas en el contexto actual? Esta cuestión se

plantea sobre todo en el terreno de la fiabilidad de los servicios y en el de la propiedad. Tiene en cuenta la consideración de la unidad del cosmos, la natural corporatividad de la sociedad tradicional africana, y la responsabilidad de los actos en las relaciones humanas, con una dimensión a la vez social, natural y espiritual. La creencia en espíritus condiciona la responsabilidad (ya que inspira temor, recompensa o castigo…). Una sanción social condicionaría fuertemente el comportamiento en la sociedad (el que no respetaba las tradiciones deja de pertenecer a una sociedad; o se desconfía de él). Pero la cuestión más importante, en relación al desarrollo, es el tema de la responsabilidad individual en una sociedad comunitaria. Kinoti considera que, a pesar de la presión social, este sentimiento de responsabilidad es grande. En suma, su conclusión es doble: el sistema moral tradicional africano es un sistema integrado –en un doble sentido: primeramente, una persona moralmente buena es la que posee todas las virtudes y no solo algunas; la iniciación y la educación tradicional está orientada a producir personas moralmente buenas–, y en la concepción tradicional africana no hay distinción entre moral privada y moral pública.

Zeidan Hassan Zeidan (de Sudán) nos ha dejado «Cultures, Ideology and Values? The Neglected Side of Development». Muestra que para llevar a cabo un proyecto de desarrollo en un país pobre es importante motivar a los habitantes del país para que participen y asuman

sus responsabilidades. Es necesario tener en cuenta, por un lado, que la cultura y la ideología son las principales fuentes de motivación y, por otro lado, no se puede motivar mejor que con argumentos y datos de la propia cultura. En suma, una purificación moral debe caminar a la par que un desarrollo cuantitativo. J. N. Kudajie escribe «Towards Moral and Social Development in Contemporary Africa. Insights from Dangme Tradicional Moral Experience», donde intenta mostrar que los conceptos comunes del desarrollo a los cuales se hace atención en el África contemporánea son estrechos, puesto que conducen a preocuparse solo del desarrollo económico, ignorando completamente un desarrollo moral organizado. Constata que esta negligencia ha tenido como resultado una bajada del cariz moral de los africanos y ha hecho abortar muchos esfuerzos de desarrollo. Constata también que ciertas políticas oficiales y ciertos proyectos de desarrollo corrompen la sensibilidad moral. Tras todo este análisis de las causas y razones del deterioro moral del desarrollo, remarca que existen sistemas y modelos tradicionales que podrían ser retenidos y que corregirían los errores del desarrollo unilateral. El ugandés A. B. T. Byaruhanga Akiiki propone «Moral Dilemas in Africa Today» tras constatar el enorme desarrollo de la indecencia o indignidad (como robos, desvío de capital, corrupción…) en particular en el África oriental. Observa que la moralidad en África está centrada sobre el bien de

la comunidad, una comunidad que incluye tanto los vivos como los muertos, así como al Creador (en tanto que fuente de toda moralidad). E invita al retorno a esta consideración fundamental.

Entre las adquisiciones de estas reflexiones podemos retener estos cuatro puntos, que son los que continúan interpelando al día de hoy esta razón política:

–Se trata de una filosofía de los valores humanos, una filosofía del hombre, la que subyace al desarrollo. No hay desarrollo (exterior) sin valores humanos (interiores).

–En gran medida, el recurso a los valores humanos de las tradiciones africanas puede aportar una ayuda importante a la empresa del desarrollo.

–Esta revalorización de los valores humanos tradicionales debe hacerse en dos dimensiones: a) la reconversión a los valores olvidados, bajo la presión de valores importados y no asimilados; b) la armonización de los valores tradicionales con los de la eficacia (que es la única dimensión retenida de los valores importados).

–Los valores impuestos son ineficaces para sostener el desarrollo. No hay valores verdaderamente eficientes más que los que son verdaderamente comprendidos y aceptados.

C. *Democracia y desarrollo:* no hay desarrollo auténtico sin democracia. Esta es una afirmación frecuentemente repetida por los gobernantes occidentales, pero ¿es la opinión general de los africanos anglófonos? El keniata

E. Oyugi ha escrito en «Human Rights in Africa» que, sin oponerse a los principios contenidos por los Derechos Humanos, en África se puede encontrar lo mejor y lo peor. La experiencia dice que en el momento en que los africanos oyen que hay que defender la persona humana (es decir, el individuo), saben que bajo esas palabras es posible encontrar la lucha contra el abuso de poder así como su legitimación. Históricamente los Derechos Humanos han sido el caballo de batalla y, en muchos casos, han servido para justificar los abusos individualistas de la burguesía. Pero, a pesar de todo ello, no hay que rechazar la idea y la práctica de los Derechos del Hombre, sino formularlos y ponerlos en práctica. Kwame Gyekye (de Ghana) propone «The Idea of Democracy in the Traditional Setting and its Relevance to Policial Development in Contemporary Africa». Afirma que existían concepciones y prácticas democráticas en las sociedades tradicionales. Y se pregunta: ¿no pueden tener un rol en el esfuerzo actual de desarrollo? Ciertamente, a condición de entender por desarrollo no solamente el crecimiento económico, sino el crecimiento armonioso e integrado de todas las virtualidades del hombre. La tradición africana, en muchos lugares, no permitía que una decisión importante sea tomada sin consulta, sin voto. Muchos reyes y grandes jefes sabían que no estaban por encima de la ley, sino sometidos a la ley. La democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. El problema de la democracia es saber

cómo dar una forma institucional a la voluntad del pueblo. El pueblo Akan da un ejemplo de realización institucional democrática: el jefe es elegido, pero necesariamente está rodeado de un consejo cuya opinión debe ser respetada; está sometido a la ley del consejo. Gyekye demuestra que las ideas democráticas como la voluntad popular, la libre expresión de opiniones, elecciones, representación, reconciliación, compromisos, consensos… no solo no son extrañas a la tradición africana sino que ya están realizadas en las instituciones tradicionales africanas. El desarrollo es primeramente desarrollo político, el cual implica el acontecimiento de la democracia. El pasado muestra que es cosa posible, pero habrá que tener en cuenta las condiciones de su realización, que no son las de antes.

La razón política, en su funcionalidad, al hilo de lo dicho muestra un malestar que sería necesario superar cuanto antes; malestar que se expresa en las relaciones Norte-Sur, en las relaciones africanidad-eficacia, etc. y que podemos ejemplarizar en estas tres dimensiones:

–El valor humanista de la ideología de los Derechos Humanos está debilitado en África por el sentimiento de opresión y de injusticia existente. ¿Los promotores de los Derechos Humanos no son los opresores?

–Occidente no es el único que ha descubierto los beneficios de la democracia. La tradición africana conoce ya las prácticas democráticas.

–Más que dejarse enseñar los Derechos Humanos y la democracia por agentes exteriores, ¿los africanos no tienen antes que apoyarse sobre sus propias tradiciones?

6.7. Pensar desde los márgenes

En este último y novedoso lugar filosófico africano nos encontramos con el honor de pensar frente a la ausencia de pensamiento (Eboussi), así como tres expresiones o modelos filosóficos emergentes: la filosofía de la travesía (Bidima), la de la alteridad o itinerancia (Ouattara) y la del revenir (Biyogo). Este pensar desde los márgenes de la filosofía ha hecho volatilizar el mito de la uniformidad de la Razón, así como los esquemas de su desarrollo. África está invitada a revisitar, reinventar, más allá de los programas de una *philosophia perennis*. Una parte de la filosofía africana de la actualidad desciende a la noche de los objetos menores, piensa desde los márgenes de la filosofía: el texto oral, el poema, la música, la escultura, el animal, el silencio, la noche, la democracia futura, el otro modo que ser, el otro modo de vivir juntos… La filosofía del gran Eboussi o de Bidima, Ouatara y Biyogo nos permitirá descubrir una filosofía africana al margen del mito de la uniformidad de la Razón y de los modelos de desarrollo.

Fabien Eboussi Boulaga, más allá de la etnofilosofía que critica sistemáticamente (como vimos anteriormente),

emprende un discurso filosófico riguroso y capaz de configurar un futuro para el hombre africano (liberado del omnipresente yugo occidental –que se expresa en la lucha que mantiene contra la alineación del muntu–). Con su obra, considerada por muchos lectores como «impenetrable, hermética, inaccesible, indescifrable, indescriptible…», permite al africano el honor de pensar. Lo que parece evidente al configurar un pensamiento filosófico construido al margen de la norma clásica (impuesta por la racionalidad occidental) o, si se prefiere, un pensamiento de la disidencia por norma. Desde esta clave se comprende que este teórico sobre África, en cuanto sujeto de su propia ontología desde la doble clave de la historicidad y la contextualidad, proponga una obra que tiene que ser leída como un conjunto (a pesar de tratar de temas aparentemente dispares) donde sobresale: por un lado, el dinamismo de la disidencia y, en segundo lugar, la reconstrucción de una norma. La disidencia, sabemos, marca el fin de un caminar, pero para Eboussi necesita igualmente admitir la referencia a una norma, en cuanto valor motriz e instaurador. La idea de autenticidad, verdadero *leitmotiv* de su filosofía, va justamente a permitir la apropiación de la norma y su puesta en práctica como motor de la disidencia.

Eboussi desarrolla una filosofía de lo ordinario del África actual; se trata de una contemplación de lo obvio. El presente es valorizado, puesto que da sentido al pasado así

como al futuro. El presente nos habla de responsabilidad. Y en coherencia con el rol responsabilizador de la filosofía, Eboussi adopta el formato de *ensayo*, puesto que ensayar es siempre construir desde lo incierto y en diálogo. El ensayo argumenta pero no prueba, sugiere pero no fuerza; provoca a pensar y, de esta manera, origina el debate. El estilo del ensayo obliga a la concisión, al tiempo que permite la vivacidad o espontaneidad de la palabra. Es verdad que su contenido se muestra incierto, pero queda compensado por la determinación de su juicio. Este recurso al ensayo, tan típico en este camerunés, aleja tanto de la búsqueda metafísica del ser como de la búsqueda científica de leyes. Su epistemología, superando el modelo Sujeto-Objeto, se estructura en torno a Reto-Respuesta, mostrando un desafío y comprometiendo la responsabilidad del filósofo.

El carácter organizativo de su propuesta filosófica no emerge de una arquitectura pretenciosa, ni de una intuición original, que Eboussi pretendiera desarrollar indefinidamente, sino que procede de un deseo de carne y hueso (no mera abstracción estéril): el deseo de autenticidad. La expresión y la construcción de ese deseo se alimenta de una constatación histórica: la negación de África como *sujeto* (como ha desarrollado en *Le bantou problématique* y, más abundantemente, en *La crise du Muntu* o *Christianisme sans fétiche*). La autenticidad, para Eboussi, no es ni el comentario de nuestra diferencia, ni la coloración de

nuestra identidad, sino la expresión de nuestra responsabilidad socio-histórica (la auto-calificación). La autenticidad se enuncia como el hecho y la teoría de nuestra diferencia, reconfigurada en lo que este autor llama el *lenguaje de la historia*. El concepto de autenticidad aparece estructuralmente solidario del epíteto *africano*, desde el que conviene ensayar para comprenderlo.

Eboussi muestra que la autenticidad es lo que impide ser un *objeto* posible para la etnología, precisamente porque la autenticidad es lo propiamente irreductible del ser-sujeto local, inaccesible desde fuera, e inserta en la perspectiva del ser-proyecto histórico, ante la cual la etnofilosofía no puede más que fracasar, puesto que lo reduciría a una entelequia del pasado (condenado a repetirse). Desde esta clave se comprende el desarrollo filosófico de la *crisis* del Muntu que, tras superar la alienación occidental (modelo etnofilosófico), se adentra en el desafío de establecer un *orden de la autenticidad*. Este orden de la autenticidad no puede consistir ni en la recuperación de lo ya existente (una tradición cosificada) ni en una modernidad abusivamente identificada a lo universal y, además, occidentalizada. Se trata, por el contrario, de un método capacitado para armonizar el *en sí* (la particularidad), con el *para sí* (la relación con la historia) y con *por el otro* (la apertura a lo universal). Con este método se permite conjugar la particularidad con el llegar a ser, y este llegar a ser con la totalidad de la historia, puesto que todos somos una parte del

total. Este derrotero no es renunciar al propio ser, sino una profundización mayor en el propio ser, en tanto que lugar donde la razón ontológica, histórica o suprahistórica se anima y se particulariza, toma cuerpo (frente a las ideologías alienantes que nos circundan). En otras palabras, su idea particular de autenticidad no es otra que asumir el *hecho* original de aceptar lo humano como *valor*. Este *hecho-valor* determina una verdadera conciencia antropológica (que se traduce en una ética absoluta).

La crisis del Muntu no tiene que ser entendida como brecha abierta entre el pasado y el futuro, sino como la aceptación plena de sí mismo. El deseo de autenticidad, la búsqueda de una reconciliación de uno consigo mismo, no anula la crisis sino que la habita, a modo de un constante desafío de ser uno mismo y por sí mismo, y todo ello con la mediación del tener y del hacer. La autenticidad es la reconciliación indefinida con uno mismo, que se lleva a cabo mediante la relación del Objeto con el Sujeto, y del Sujeto con el Proyecto. Desde esta clave le gusta hablar de la tradición como «memoria vigilante y utopía crítica»; de suerte que la tradición se convierte así en la condición de otra mirada de lo real, de una distancia que permite la creación, que inspira la audacia de rehacer todas las reglas del juego social sobre una base radicalmente nueva. De suerte que el retorno a lo fundamental, cuando logra evitar lo arcaico, es propiamente revolucionario.

Eboussi conoce que en virtud de su militancia, la filosofía adquiere un estatuto necesariamente público. Este compromiso camina a la par de su denuncia del orden postcolonial, lo que hace de él un *marginal consciente* (así dibuja la condición del auténtico filósofo). Este calificativo se puede muy bien comprender desde su concepción de *pensar*, más radical aún desde lo que él considera la raíz del mal africano: la ausencia de pensamiento. Esta ausencia de pensamiento se manifiesta de muchas maneras, pero la más grave es el *mimetismo del pensamiento*, que consiste no solo en imitar y repetir teorías preconcebidas y extranjeras sino –más grave aún– en la inconsciencia de hacerlo. La gravedad del mimetismo no puede hacer ignorar el daño del *fetichismo* que a su juicio es tan presente en las filosofías de adaptación o de inculturación. Frente a esta tiranía sin tirano, Eboussi invita a pensar por sí mismo o, en otras palabras, a ser intelectuales. Solo desde esta clave –el ejercicio de la facultad de pensar– podrá ayudar a África. Pensar representa la esperanza del Hombre, ya que incluso sin poseer ningún poder, puede liberarse de las estructuras de alienación que le rodean. Se trata del poder de interrogarse, el cual conlleva necesariamente el poder de crear. Pensar es crear. Es la *fuerza de iluminación* capaz de redefinir las relaciones o las realidades. Es el espíritu creador de cielos y tierras nuevas. Es el reenvío del ser humano a sí mismo como sujeto responsable.

Y, ¿qué es lo que más da que pensar? Los acontecimientos y las instituciones. La razón es clara, el pensamiento no se ejerce más que sobre un objeto o una cosa que se da a pensar; es más, existen campos de pensamiento que se dan más a pensar que otros, provocando una *urgencia de pensamiento*. Los acontecimientos y las instituciones son dos realidades donde se juega la historia concreta. Son parte de *nuestro patrimonio de humanidad* o, si se prefiere, en estos lugares se juega la humanidad del hombre: las conferencias nacionales en África negra, el Estado africano y sus instituciones, la democratización de África y el Camerún, la Iglesia en África… Hay que adquirir la responsabilidad sobre necesidades concretas, asumirlas intelectualmente y darles sentido. El silencio del filósofo sobre los acontecimientos y las instituciones, es decir sobre las estructuras en las que se desarrolla la suerte de nuestra vida, o de nuestra supervivencia (vivir como humanos o como bestias), es una complicidad, una traición, un crimen contra el pensamiento y, en cierta medida, un crimen contra la humanidad.

Eboussi observa asombrado en el pueblo africano una gran capacidad de sumisión y de resignación. Y constata que muchos *llamados* intelectuales africanos se encuentran imbuidos en la magia, en la complacencia con el poder, en la repetición estéril, predispuestos a la tiranía, etc. Por todo ello se descubre en su obra una expresión de afro-pesimismo o pensamiento de la desgracia (actitud ya

analizada anteriormente). Ahora bien, este pensamiento de la desgracia no es necesariamente un pensamiento de la desesperación, sino más bien este pesimismo actúa como un fuego que, tras quemar lo negativo, alimenta un sentimiento revolucionario. Existe todavía un horizonte, más allá de los hechos, que es necesario escrutar para pensar, evaluar y juzgar. Horizonte cercano, que los africanos pueden hacer realidad gracias principalmente a la razón o al pensamiento. Una razón que constituye la expresión metafísica de la Verdad. Verdad que es siempre acontecimiento de una libertad nueva y viva.

Jean Godefroy Bidima, camerunés formado en París y que, tras enseñar en esa ciudad y pasar por Alemania, actualmente lo hace en la Tulane University (EE.UU.), se hizo conocido principalmente con la publicación de un ensayo, sucinto pero riguroso, que ha abierto muchas perspectivas –a la luz de la teoría crítica[40]– al horizonte de la filosofía africana: *La philosophie négro-africaine* (1995), *L'art négro-africain* (1997) y *La palabre: une juridiction de la parole* (1997). Bidima se embarca en una nueva lógica: la elaboración del *paradigma de la travesía* (*de la traversée*), dando la preeminencia a la discontinuidad, la ironía y el humor. Se propone arruinar el historicismo y la fijación,

[40] No podemos obviar su tesis doctoral, publicada por la Sorbona en 1993, que lleva como título: *Théorie critique et la philosophie négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la «Docta Spes africana»*.

al tiempo que superar tanto el finalismo/esencialismo como el dualismo/monismo. Su propuesta inaugura un modo de hacer filosofía al margen de la fijación por el fundamento o la verdad (aquí arranca su relativismo epistemológico). Su discurso anhela renovar el *Logos* de la filosofía africana, participa más de lo improbable que de lo probable, adentrándose en un juego infinito de reinvención de la filosofía africana mediante la relectura y reescritura de su historia (pero al margen del *archè* y del *télos*). La filosofía negro-africana se escribe en singular, en el momento transversal e infinito de su decir. Bidima, en su breve ensayo, ha tenido el mérito de escribir una filosofía africana sin comillas ni restricción terminológica ambigua. Ha creado una corriente de pensamiento –pensamiento de la travesía– donde se tematiza lo transitorio o imperceptible y fugaz (ello es posible porque la salida y la llegada no importan).

En este programa de la travesía de Bidima se inscribe su proyecto de renovación del estilo y de los ejes mismos de lectura/escritura de la filosofía africana. Y que puede ser sintetizado en cuatro puntos:

1. Es necesario desplazar las discusiones y las posturas de la filosofía negro-africana superando el principio de una resolución estática y lineal de los problemas. Prefiere alargar la interrogación o el uso de la ironía no conclusiva.

2. Considera que la relación con los filósofos occidentales es importante para valorar las diferentes perspectivas

que entre ellos existen. Desde esta clave subraya la necesidad de abrir nuevas perspectivas hermenéuticas a la historia de la filosofía, tanto occidental como africana.

3. La necesidad de realizar una evaluación crítica, que llama *fundamentalismo historicista*, que nos liberaría de una filosofía fijada únicamente en el acontecimiento y evolución de la historia, dando más crédito a la reinterpretación abierta y, por ende, variada.

4. Nos recuerda las dificultades recurrentes de la filosofía africana: la reificación, la falocracia, la tendencia moralizante, el positivismo y la heroización de la técnica y la ciencia. Frente a ello propugna la invención artística y la creación filosófica.

Bourahima Ouattara, natural de Burkina Faso, al igual que Bidima, forma parte de los pensadores africanos de la nueva generación. Enseña en su país y hasta este momento es autor de tres libros: *Adorno et Heidegger: une controverse philosophique* (1999), *Adorno: Philosophie et éthique* (1999) y *Penser l'Afrique, suivi de L'Afrique «fragmentée»* (2001). Su última publicación (la que más nos interesa para este libro) está consagrada a la aventura filosófica de África, así como a su postura frente a la modernidad y postmodernidad. Su obra, como es fácilmente imaginable, está fuertemente apoyada en el pensamiento de Adorno y Heidegger (puesto que considera su confrontación filosófica muy instructiva). Desde esta clave, destacamos tres grandes movimientos que se observan en su pensamiento sobre África:

1. Suspicaz respecto a la modernidad, así como con su modelo de uniformidad de la Razón occidental y su amenaza de destrucción planetaria. Desde esta premisa se comprende cómo África no estará equivocada al mantenerse a distancia respecto del programa tiránico (moderno) en el que se encuentra encerrado. Y, por ende, África tiene que luchar por mantenerse fuera del concepto de modernidad.

2. Tras haber superado la esclavitud moderna y su fijación tecno-científica (que tanto ha criticado a los diferentes modelos filosóficos africanos como el tempelsiano o el etnofilosófico) se potenciarían los trabajos de los pensadores africanos, la mayor parte de ellos en torno a ciencias sociales. Frente a una modernidad dominadora, occidentalcentrista y reaccionaria ante toda alteridad, se potenciarían pensamientos africanos –distintos de los de los etnofilósofos– pero continuadores de las tradiciones africanas.

3. Ouattara invita a asumir posiciones al margen de las filosofías del Concepto (en el sentido hegeliano). Opta por categorías ni conceptualizables ni dialécticas. Lo extranjero, lo excluido (incluso lo prohibido) se convierte en lugar filosófico. Elabora el concepto de *ser-extranjero* (l'être-en-tiers), un modelo filosófico donde el no-concepto que insemina el ser-extranjero (excluido) se convierte en la imagen filosófica de África. Como *filosofía de la itinerancia* se conoce su discurso, puesto que no se apoya en ninguna teoría existente. Despliega un filosofar alternativo de lo acostumbrado.

El elogio del aforismo y del fragmento puede de esta manera renovar el estilo filosófico africano, promoviendo incluso un poder superador de las argucias de la Razón moderna (se trata de una corriente de pensamiento dinámica, que muy bien puede expresarse como la secuencia postmoderna de la filosofía africana). Una renovación filosófica que, fundamentada en la no-conceptualización de África, potencia tanto la subversión como la invención. Una invención principalmente en el terreno de las ciencias sociales. Incluso más, establecería su propio espacio en la historia general de la filosofía (de la que hasta ahora está excluida).

Grégoire Biyogo es un gabonés de la nueva generación. Formado en la Sorbona, actualmente es profesor universitario de Omar Bongo (en Libreville) y en París. Se le puede considerar como filósofo, teórico literario, escritor y egiptólogo. Es el fundador del Centro de Investigación en Ciencias Humanas y Sociales *Cheikh Anta Diop*, así como director de la colección Recherche et pédagogie de la editorial L'Harmattan. Es especialista en Derrida y Rorty. Ha publicado varias obras sobre las fuentes egipcias del saber, así como tratados de metodología y epistemología. Sobre filosofía africana destacamos su *Histoire de la philosophie africaine* (son cuatro volúmenes, publicados en 2006) y *La philosophie africaine, bilan et perpectives* (2005). Encontramos en la categoría revenir (o sea, volver de nuevo allí de donde ya se había venido) su

gran aportación a la filosofía africana contemporánea (de inspiración derridiana sobre todo), y que en cierta medida hemos utilizado al comienzo de este estudio.

Revenir o volver a venir puede ser comprendido como el infinito movimiento de fluidez del pensamiento frente a la rigidez de los conceptos clásicos o la ilusión de una verdad estable. Lógicamente ese revenir examina el problema de las fuentes (de ahí su gran esfuerzo por la historia de la filosofía africana desde sus orígenes). Este proceso de revenir se asemeja a la desconstrucción, en el sentido eminentemente derridiano; es decir, no tiene que ser comprendido únicamente desde la clave de *revisitar lo pasado* sino como reinventar la realidad o las relaciones más allá de los estrechos márgenes de la realidad histórica concreta. Esta desconstrución se desprende de todo lo que puede fosilizarse; su verdad está claramente vinculada a su contexto de enunciación. Biyogo plantea con claridad la necesidad de un recomienzo incesante de la filosofía. No olvidemos que este revenir *eterno* responde, en mayor o menor grado, al *cogito de la supervivencia*.

Epílogo

El *cogito de la supervivencia* ha conducido esta introducción a la filosofía africana. Ayudados de esta clave hermenéutica, hemos intentado exponer el pensamiento del África negra desde sus orígenes hasta el día de hoy. Se trata de unos itinerarios filosóficos que tras revisitar su pasado –con sus luces y sombras–, inauguran una doble vía de reflexión: la de la liberación y la de la afirmación, cuyas intuiciones siguen vigentes –aunque renovadas– en la actualidad. En este recorrido por la historia de la filosofía africana se hace obligado destacar la figura de Placide Tempels y su filosofía bantú, puesto que el método etnofilosófico que inaugura marca un punto de inflexión en la filosofía africana. Esta corriente etnofilosófica no deja indiferente, como ya vimos, exige por parte del filosófo

una toma de postura personal. Se torna, por tanto, necesario posicionarse a favor o en contra de este método.

La lucha por la supervivencia sigue conduciendo el rol del filosófo africano actual. Los múltiples lugares desde los que se filosofa en África muestran cómo la reflexión sigue permitiendo afrontar la realidad concreta desde su propia historia y categorías. La liberación socio-política, la reivindicación de la diferencia, la apuesta por la universalidad, la hermenéutica de la tradición, el afropesimismo, pensar desde la razón política o desde los márgenes son expresiones de un pensamiento que lejos de anquilosarse se autoconduce creativamente.

Tempels hablaba de la fuerza vital como la categoría primera y fundamental del pensamiento del hombre bantú. No todos los filosófos africanos son coincidentes en esta intuición, pero lo que a nuestro parecer es claro es que el africano lucha por sobrevivir, por imponerse frente a la realidad que tantas veces alcanza tintes trágicos (desde la esclavitud histórica a la extrema pobreza actual, en sus diferentes rostros). La filosofía africana, lejos de la abstracción metafísica esteril, parte de la vida para volver a la vida transformándola. He aquí la clave de la auténtica sabiduría africana. De ahí que la filosofía funcional –principalmente en sus manifestaciones políticas o éticas– esté cada día tomando un mayor protagonismo.

Concluimos esta exposición introductiva a la filosofía africana recordándoos que el pensamiento humano –en

sus múltiples expresiones: filosofía africana, occidental, asiatica, etc.– emerge de un único manantial, el poder creativo de la vida penetrada por la razón, que a su vez se configura en cauces distintos (que no contrarios ni contradictorios), en función de su realidad socio-histórico-cultural concreta. Nuestra única pretensión ha sido ayudar a divulgar el pensamiento de nuestro continente más cercano, y soñamos que este libro pueda ser útil para el que desee de corazón iniciarse en esta expresión filosófica.

Ojalá que las relaciones –tanto culturales como sociales– con los hermanos africanos sean cada día más profundas, y de esta manera los temores más lejanos.

Apéndice 1

Contactos filosóficos entre Grecia y Egipto

Transcribimos el apartado titulado: «Antiguos filósofos griegos influidos por la cosmovisión africana antigua». Tomado de Olela, H.: «Los fundamentos africanos de la filosofía griega», en Chukwudi Eze, E., *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 105-106.

> En este apartado, me limitaré a indicar los filósofos griegos que se asocian a elementos tomados de la antigua cosmología africana.
>
> 1. Tales: tras estudiar en Egipto durante muchos años, creyó que el agua era el principio fundamental del universo. Tales estaba influido por la teoría egipcia de que el agua (*Num*) era el origen de todas las cosas, incluyendo a los dioses.

2. Anaximandro: un discípulo de Tales, que pensaba que el elemento fundamental era *lo ilimitado*. Esta idea procedía del *Huk* egipcio (lo ilimitado).

3. Anaxímenes: creyó que el aire era el principio fundamental. Los maestros egipcios enseñaron que *Shu* –el dios del aire– era el motor de la vida. *Shu* era la vida que da energía.

4. Heráclito: creía que el fuego es el elemento básico; tomaba la noción de *Atum* egipcio, el fuego.

5. Pitágoras: pensaba que el universo es básicamente matemático. Además enseñó la teoría de la transmigración de las almas, que generalmente se conocía como doctrina órfica. Orfeo, al igual que Pitágoras, había estado en Egipto, donde recibió enseñanzas de los sacerdotes egipcios; Pitágoras estudió en Egipto durante veintidós años, en los cuales aprendió matemáticas y los sistemas de los misterios de los egipcios.

6. Jenófanes: el primer griego que enseñó la doctrina de un único Dios. Su monismo era de origen egipcio. Los antiguos egipcios, al igual que otros africanos, poseían una profunda doctrina de un único dios, *Ptah*, que ejerce su influjo sobre todas las cosas a través del pensamiento de su mente.

7. Parménides: el fundador de la escuela eleática creía en un único ser. Difundió la doctrina del Uno, que Jenófanes desarrolló teológicamente. Influido por Pitágoras, de quien aprendió su filosofía, heredó la creencia egipcia de que la Tierra era esférica. Según Josef ben Jochannan, «Jenófanes, Parménides, Zenón y Meloso (todos ellos nativos de Jonia) emigraron a Elea, Italia, tras completar su educación en Egipto».

8. Anaxágoras: creyó que la iniciadora del movimiento en el universo era la mente (Nous). La mente era identificada con el alma. Antes señalamos que los egipcios identificaban el *ḳhu* con la mente. Anaxágoras creía también que el aire era el elemento con una mayor presencia. También se sabe de él que fue a estudiar a Egipto.

9. Demócrito: enseñó que los átomos son los constitutivos fundamentales del universo. Viajó mucho, fue a Egipto y Etiopía, donde se cree que permaneció durante cinco años aprendiendo astronomía y geometría. Parece ser que llevó a Grecia desde Oriente la teoría de los átomos: sobre todo de la escuela Nyaya de la India. Según George James, en *The Stolen Legacy*, «La fuente original de esta doctrina, sin embargo, es la filosofía de los misterios de Egipto [...] en tales circunstancias y a consecuencia de ese hecho, el sistema de los misterios de Egipto se constituyó en la fuente de las doctrinas: a) del átomo y b) de los contrarios. Leucipo y Demócrito no enseñaron nada nuevo y debieron de obtener sus conocimientos de las doctrinas de los egipcios, ya fuera directa o indirectamente».

10. Platón: viajó a Egipto, donde estudió en compañía de los sacerdotes egipcios. Tomó de Egipto algunas de las doctrinas que se encuentran en *La República*; a saber, los tres niveles de la sociedad (los filósofos: reyes, los soldados y los artesanos). Estas doctrinas eran bien conocidas en el sistema social egipcio. Pero antes que Platón, Pitágoras había identificado estos niveles, a los que él llamaba: a) los espectadores: filósofos, b) los atletas: soldados, c) los buhoneros: campesinos, artesanos. En segundo lugar, Platón adoptó la idea egipcia de la

inmortalidad del alma. En tercero, adoptó la idea egipcia de la creación: Atum es el dios demiurgo de la creación. En cuarto lugar, la teoría platónica de las ideas estuvo influida por el concepto egipcio del *ka*. Por último, la doctrina del bien es el desarrollo *a posteriori* de la teoría egipcia de la salvación. La liberación del alma de su sujeción al cuerpo se erigía en el bien supremo.

11. Aristóteles: marchó hasta Egipto acompañando a Alejandro Magno. Tuvo acceso a material sacerdotal en los templos y adquirió libremente volúmenes de la biblioteca de Alejandría. Adoptó la noción egipcia de *motor inmóvil*. El proceso de la creación se llevó a cabo mediante la mente y la palabra: o la inteligencia pura. También adoptó la doctrina del alma tal como se expone en el *Libro de los muertos*.

Apéndice 2

Sobre el concepto de *autenticidad*

Fue el 14 de febrero de 1971, en Dakar, cuando la palabra *autenticidad* se pronunció en la sede del partido político Unión Progresista Senegalesa (en un país –Senegal– y en un ambiente donde la reflexión sobre la negritud lo copaba todo). Pero donde tomó este término su carta de identidad fue en Zaire (aún hoy se habla del pensamiento de *la autenticidad zaireña*, cuando en rigor habría que hablar de *la identidad congolesa*, ya que el cambio de nombre del país se produjo el 27 de octubre de 1971, y esta corriente filosófica se produjo propiamente hablando en la R. D. del Congo). Fue principalmente promovida por Joseph-Desiré Mobutu, que cambió su propio nombre cristiano por

el de Mobutu Sese Seko, y probablemente acudió a la autenticidad como un recurso para mantener su jefatura política, en una época de partido único que nadie discutía.

Para Kinyongo Jeki el concepto de *autenticidad* remite a «el que es idéntico a sí mismo», al que es maestro y árbitro soberano de su propia existencia y sobre todo de su destino. Entre los primeros filósofos congoleños que reflexionaron sobre la autenticidad destacan Kambembo, Kazadi y Mpinga. Juntos sacaron a luz un libro titulado: *Le nationalisme congolais, idéologie de l'Authenticité*, Kinshasa 1971.

A la sombra de estos tres filósofos, otros muchos se animaron en esta empresa; recordamos algunos de sus trabajos:

–Habimana*, Philosophie de l'authencité et problematique du développement, Le cas du Zaïre.*

–Mbwadi, *L'interpellation de la philosophie par l'Authenticité.*

–Mutuza Kabe, *Authenticité et réevaluation des concepts.*

–Ngoma Binda, *Désir d'être. Essai sur la signification de l'Authenticité*.

–Phoba Mvika, *Authenticité et Ethique.*

Destacar, para concluir este apéndice, la enorme transcendencia que esta filosofía ha tenido para el discurso teológico, puesto que supuso un revulsivo para la iglesia congolesa, que contaba con cabezas muy bien amuebladas como las del cardenal Malula, Mons. Tshibangu,

Mons. Monsengwo, Vicent Mulago… todos ellos abanderados de los procesos de inculturación y firmes promotores de la teología africana. A modo de ejemplo podemos encontrar una visión general sobre el diálogo teología-autenticidad en la obra de Ela, J. M.: *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, París, 2003 (especialmente tratado en su *Avant-propos*).

Apéndice 3

La «religión de la humanidad» según Kaunda

Uno de los libros más conocidos de Kaunda es la *Carta a mis hijos* (tenía once, diez suyos y uno adoptado). La escribe desde su despacho privado de la State House –adonde sus hijos no tienen acceso– para reparar en lo posible el haber tenido que dedicar su tiempo a los asuntos de Estado, privando a sus hijos de un padre con quien jugar, con quien charlar, a quien querer. Dedicado a la juventud de Zambia, es un texto claro y significativo de su pensamiento. Recogemos un texto del mismo donde nos habla de la «religión de la humanidad» y que consideramos puede completar la exposición de su pensamiento:

Aunque dudo en llamarla así, creo en la necesidad de propagar una «religión de la humanidad» que de ningún modo niegue los aspectos de las grandes religiones que nos elevan moralmente, sino que armonice sus ideas más profundas sobre la naturaleza del Hombre. Considero que el servicio de Dios es algo que prácticamente es efectivo sirviendo a nuestros hermanos los hombres. Ningún ídolo terreno, ni Estado, ni familia, ni nada, pueden tener prioridad sobre el respecto a la Humanidad; todo lo demás solo es digno de respeto en cuanto sea imagen del espíritu humano, santuario de su presencia y ayuda para la autorrealización. Pero si el culto a esos ídolos intentase usurpar el lugar que corresponde al espíritu, habría que prescindir de ellos. Se convertirán en meras apariencias sin vida, destinadas a pudrirse. Ningún precepto de antiguos credos –religiosos, políticos, sociales o culturales– tienen el menor valor si rebajan al Hombre. Ni siquiera a la Ciencia, uno de los principales ídolos del mundo moderno, se le ha de permitir que se ponga al servicio de un objetivo que sea inferior al gran objetivo de humanizar al Hombre. La guerra –ese innecesario devorador de vidas humanas–, la crueldad que en tantas formas distintas se presenta, cometida por el Estado y por el individuo, la degradación de cualquier ser humano, clase o raza, bajo cualquier argumento o justificación especiosa, son crímenes intolerables contra la religión de la humanidad, abominables para su sentido ético, prohibidos por sus principales dogmas, algo contra lo que siempre se ha de luchar y que jamás ni de ningún modo ha de tolerarse. El Hombre ha de ser sagrado para el hombre. Se ha de respetar

al cuerpo del hombre, protegerlo de la violencia y del ultraje, resguardarlo por la ciencia contra la enfermedad y, en cuanto sea posible, contra la muerte. Hay que tener la vida del hombre como sagrada; preservarla, ennoblecerla y elevarla. También se ha de tener como sagrado el corazón del hombre, corazón que se le ha dado para amar: protegerlo contra influencias deshumanizadoras que pudieses irlo transformando en una especie de máquina biológica. Hay que liberar a la mente del hombre de toda clase de vínculos, dándole libertad y oportunidades para que emplee toda la gama de sus potencias al servicio de la Humanidad.

Todo esto lo creo con tal intensidad, que me sulfura terriblemente ver al Hombre maltratado, degradado y abandonado a merced de fuerzas impersonales. Estos sentimientos, aparentemente abstractos, en realidad han sido la auténtica fuerza motriz de mucho de lo que la humanidad ha realizado por medio de hombres y mujeres de distintas razas y edades. Exponentes de esta religión son todo lo que se ha logrado en humanizar socialmente los conceptos del trabajo, las leyes penales, el modo inteligente de tratar al débil y subdotado. La religión de la humanidad ha estimulado a la filantropía y a la caridad, ha disminuido la opresión y reducido al mínimo sus aspectos más brutales.

De este profundo manantial del alma del individuo es donde creo que debe manar la fuerza creadora que consiga una comunidad mundial, que ha de llegar. Y el gran enemigo de la religión de la humanidad es el egoísmo individual, racial o nacional. Mientras no haya bastantes hombres que se den cuenta de que es imposible la

plena realización del espíritu humano si se prescinde de la plena realización de todos los hombres, por pesimistas que sean las predicciones para el futuro de la raza humana, resultarán certeras y, con toda la deslumbradora luz de la Ciencia, entraremos en la oscuridad de una nueva Edad Media.

Lo que con toda mi alma intento inculcaros, mientras arde aún en vosotros el fuego del idealismo y el entusiasmo de la juventud, es que no cabe ni la más remota posibilidad de ninguna clase de unidad humana –ni mecánica, ni política, ni administrativa– hasta que los valores sagrados del Hombre no tomen posesión de vuestras imaginaciones como ideal y de vuestras voluntades como programa de acción y como modo de vivir. (Kaunda, K. D., op. cit., pp. 120-122).

Apéndice 4

Sobre el concepto africano de *muntu*

Los términos *muntu* y *bantú*, después de *La filosofía bantú* de Tempels, son claves para la filosofía africana. Adjuntamos un texto del gran Mulago con ánimo de clarificar sus significados.

> En el *Diccionario de civilizaciones africanas* de G. Balandier nos dice que la palabra *bantú*, que significa «los hombres», es un término representativo de un conjunto lingüístico, que ha terminado por designar, al mismo tiempo que esta familia de lenguas, un grupo humano que presenta características físicas comunes y de un modo de vida determinado por actividades agrícolas específicas de este grupo. De esta manera, en este término se

> encuentran mezclados y confundidos los criterios de lengua, raza y cultura.
>
> Desde el punto de vista lingüístico, fue W. H. Bleck quien propuso en 1860 dar el nombre de *bantú* a todas las lenguas que emplean *mu-ntu* = hombre (plural, *ba-ntu*) o formas correspondientes. El parentesco lingüístico llevó a descubrir una unidad de civilización y de cultura, una comunidad de pensamiento y de filosofía. [...] Sin embargo, la unidad de civilización y de cultura no se limita a los grupos llamados *bantú*; ella se extiende a toda el África negra. De aquí, otro término, *negritud*, para designar el conjunto de valores de civilización, culturales, económicos, sociales y políticos que caracterizan al pueblo negro. [...] Visión *bantú* del mundo, *negritud, africanidad*, tres términos empleados el uno por el otro. La palabra *bantú* es aplicada a un grupo de continente africano, y tiene una connotación lingüística; *negritud* es más vasto, y abraza el África negra toda entera, mientras que el término *africanidad* se extiende a todo el continente, pero se le emplea también con referencia a los valores del África negra (Mulago, V.: *Simbolismo religioso africano*, BAC, Madrid, 1979, pp. 3-4).

Fue Tempels, con su obra *La filosofía bantú*, el primero que de forma sistemática estableció una teoría del *muntu* (al margen de precisiones más técnicas, *muntu* puede traducirse como *persona* o *hombre*). Posteriormente la filosofía africana se ha sumergido en un desarrollo más amplio (con sus luces y sombras) de esta teoría filosófica-antropológica,

destacamos la obra de Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, París, 1977. Pero para una introdución más general del concepto *muntu* proponemos esta clásica obra de J. Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Seuil, París, 1958. Según Jahn, el *muntu* puede definirse como «un ser que debe todo su ser a su participacion actual y específica a la fuerza cósmica y universal. Es la fuerza dotada de inteligencia» (Jahn, J., op. cit., p. 112).

Trascribimos otro texto definitorio del *Muntu*, en esta ocasión de *La Filosofía bantú* de Tempels:

> Me parece incorrecto traducir esa palabra, *muntu*, por «el hombre». El *muntu* posee ciertamente un cuerpo visible, pero este no es el auténtico *muntu*. Un bantú explicó un día a uno de mis colegas que el *muntu* se parece en buena medida a lo que para nosotros es la «persona», y no los que entendemos por «el hombre». *Muntu* significa, por tanto, fuerza vital, dotada de inteligencia y voluntad. Esta interpretación confiere un sentido lógico a la declaración que un día obtuve de un bantú: «Dios es un gran *muntu*» (*Vidye i muntu mukatampe*). Esto significa: «Dios es la gran Persona»; es decir, la gran fuerza vital, poderosa y sabia. Los *bintu* son en buena medida lo que nosotros llamamos cosas; pero para la filosofía bantú se trata de seres, es decir, fuerzas no dotadas con la razón, inertes (Tempels, P.: «La filosofía bantú», Chukwudi Eze, E., *Pensamiento africano. Cultura y sociedad*, Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 100).

Bibliografía general[41]

Agüero, C.: *África*, Centro de Estudios de Asia y África, México, 1992.

Aly Dieng, A.: *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique Noire*, Nubia, París, 1983.

Azombo-Menda, S. y Enobo Kosso, M.: *Les philosophes africains par les textes*, Nathan, 1978.

Baur, J.: *2000 años de cristianismo en África*, Mundo Negro, Madrid, 1996.

[41] Para evitar malentendidos advertimos que no citamos en esta bibliografía general las obras de los filósofos africanos cuyo pensamiento es presentado en el libro. Hemos preferido proponer algunas de las obras más representativas publicadas en español sobre África y su contexto cultural, así como incluir algunos libros en francés por la especial incidencia que han tenido en la elaboración de este texto.

Beti, M. y Tobner, O.: *Dictionnaire de la Négritude*, L'Harmattan, París, 1989.

Biyogo, G.: *Histoire de la philosophie africaine. Livre I: Le berceau égyptien de la philosophie*, L'Harmattan, París, 2006.

_____: *Histoire de la philosophie africaine. Livre II: Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, L'Harmattan, París, 2006.

_____: *Histoire de la philosophie africaine. Livre III: Les courants de pensée et les livres de synthèse*, L'Harmattan, París, 2006.

_____: *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV: Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, L'Harmattan, París, 2006.

Castro, M. L. y Calle, M. L.: *Historia de África*, Ministerio de Educación, Madrid, 1987.

Chukwudi Eze, E. (ed.): *Pensamiento africano. Cultura y sociedad*, Bellaterra, Barcelona, 2005.

_____: *Pensamiento africano. Ética y política*, Bellaterra, Barcelona, 2001.

_____: *Pensamiento africano. Filosofía*, Bellaterra, Barcelona, 2002.

Cortés López, J. L.: *Arte negroafricano*, Mundo Negro, Madrid, 2000.

_____: *Historia contemporánea de África. Desde 1940 hasta nuestros días*, Mundo Negro, Madrid, 1995.

_____: *Introducción a la historia de África negra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

_____: *Pueblos y culturas de África (Etnohistoria, mito y sociedad)*, Mundo Negro, Madrid, 2006.

_____: *La Historia de África en sus hechos, textos y lugares*, Mundo Negro, Madrid, 2007.

Ela, J. M.: *El grito del hombre africano*, Verbo Divino, Estella, 1998.

_____: *Fe y liberación en África*, Mundo Negro, Madrid, 1990.

Entralgo, A.: *Panafricanismo y unidad africana*, Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

González Calvo, G.: *África, ¿por qué?*, Mundo Negro, Madrid, 2003.

_____: *África: la tercera colonización*, Mundo Negro, Madrid, 2008.

Iliffe, J.: *África, historia de un continente*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

Iniesta, A.: *El planeta negro: aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la Catarata, Barcelona, 1992.

Kabunda Badi, M.: *La integración africana. Problemas y perspectivas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1993.

Kä Mana: *Teología africana para tiempos de crisis. Cristianismo y reconstrucción de África*, Verbo Divino, Estella, 2000.

Ki-Zerbo, J.: *Historia de África negra* (2 vols.), Alianza Editorial S. A., Madrid, 1972.

Marcel, P. L.: *La sagesse africaine*, Saint Paul, París, 1983.

Martínez Carreras, J. U.: *África subsahariana (1885-1990)*, Síntesis S. A., Madrid, 1993.

Njoh-Mouellé, E.: *Discours sur la vie quotidienne*, Afrédit, 2007.

Njoh-Mouellé, E. y Kenmogne, E. (ed.): *Philosophes du Cameroun: Njoh-Mouellé, Towa, Eboussi Boulaga, Hebga,* Presses Universitaires de Yaoundé, Yaoundé, 2006.

Nkogo Ondó, E.: *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Carena, Barcelona, 2001.

Sebastian, L.: *África, pecado de Europa*, Trotta, Madrid, 2006.

Thomas, H.: *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona, 1998.

Timberlake, Ll., *África en crisis*, Cruz Roja Española, Madrid, 1987.

Tsangu Makumba, M. V.: *Pour une introduction à l'Africanologie*, Universitaires, Fribourg, 1994.

Ukwuije, B.: *Trinité et inculturation*, Desclée de Brouwer, París, 2008.

Van Parys, J. M.: *Une approche simple de la Philosophie Africaine*, Loyola, Kinshasa, 1993.

Índice de autores